



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Społeczne światy i ich legitymizacje : symbolika w dziełach Dantego Alighieri

**Author:** Małgorzata Kierat

**Citation style:** Kierat Małgorzata. (2019). Społeczne światy i ich legitymizacje : symbolika w dziełach Dantego Alighieri. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Nauk Społecznych  
Instytut Socjologii

Małgorzata Kierat

**Społeczne światy i ich legitymizacje.  
Symbolika w dziełach Dantego Alighieri**

Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem  
dr hab. Piotra Wróblewskiego

Katowice 2019



## Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I	
Wielość światów.....	9
1.1 Zdobywcze fenomenologii.....	9
1.2 Struktura świata przeżywanego.....	15
1.3 Schematy typizacji.....	21
Rozdział II	
Pojęcie legitymizacji.....	31
2.1 Poszukiwanie znaczenia nazwy.....	31
2.2 Legitymizacja jako element teorii socjologicznej.....	34
2.3 Współczesny kryzys legitymizacji.....	49
Rozdział III	
Symbolika i jej wieloznaczność.....	55
3.1 Symbol a znak.....	55
3.2 Współ-prezentacja.....	59
3.3 Funkcje symboli .....	64
3.4 Siła przekazu symbolicznego.....	67
3.5 Pojęcie symbolu w średniowieczu.....	73
3.6 Symbole literackie.....	77
Rozdział IV	
Założenia metodologiczne.....	80
4.1 Perspektywa badawcza – pytania i teoria.....	80
4.2 Cel pracy.....	89
4.3 Analiza struktur świata społecznego.....	91
4.4 Dzieło literackie.....	92
Rozdział V	
Dante Alighieri jako autor.....	102
5.1 Życie.....	102
5.2 Twórczość .....	111
5.3 Tło społeczne. „Pierwsze zjednoczenie europejskie” .....	119
Rozdział VI	
Dominujące światy społeczne.....	143
6.1 Świat polityki: dobro jednostkowe i wspólnotowe .....	143
6.2 Świat nauki.....	153
6.3 Światy wizji i świat snu.....	173

Rozdział VII	
Proces legitymizacji.....	187
7.1 Język.....	187
7.2 Maksymy moralne i opowieści poetyckie.....	197
7.3 Teorie i układy odniesienia.....	200
7.4 Uniwersa symboliczne.....	204
Rozdział VIII	
Symbole jako współ-prezentacje porządkujące.....	216
8.1 Wergiliusz.....	217
8.2 Beatrycze.....	227
8.3 Rzeczy ostateczne.....	234
8.4 Osoby i rzeczy ziemskiego dramatu.....	238
8.5 Przyroda.....	245
Zakończenie .....	254
Aneks - Miejsca związane z Dantem Alighieri.....	259
Florencja .....	259
Piza.....	270
Bibliografia.....	273
Wydawnictwa zwarte.....	273
Czasopisma.....	282
Źródła internetowe:.....	282
Summary.....	284

# WSTĘP

Twórczość Dantego Alighieri (1265-1321) włoskiego wieszczą narodowego, myśliciela, poety, ale także intelektualisty i – co nie jest zbyt powszechnie znane – aktywnego polityka, nie cierpi na brak zainteresowania ze strony uczonych reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Wśród bardziej znanych badaczy twórczości wieszczą pojawiają się często tacy uczeni jak: Benedetto Croce, Michele Barbi, a także: Richard W. B. Lewis, Cesare Vasoli, Giovanni Papini, a na gruncie rodzimej wiedzy: Konstanty Michalski, Kalikst Morawski, czy Jacek Grzybowski.

Nie można w tym miejscu pominąć tłumaczy, wśród których prym wiodą zwykle ci, którzy podjęli się trudu przekładu *Boskiej Komedii* na język polski. Są to, między innymi, Antoni Stanisławski Edward Porębowicz, Julian Korsak oraz ostatnio: Agnieszka Kuciak.

Przez siedemset lat istnienia w różnych wymiarach i formach kultury, dzieła Dantego Alighieri – w szczególności napisana po włosku (a właściwie w dialekcie tokańskim) – *Boska Komedia*, odcisnęły znaczące piętno na licznych dziełach kultury, w tym muzyce i sztuce<sup>1</sup>. Dzieła poety, zwłaszcza wymieniony powyżej epos narodowy, to przykład – uznanej zresztą za modelową – syntezy myśli filozoficznej, teologicznej i historycznej powstałych w okresie kiedy świat, w przekonaniu ówczesnie żyjących społeczeństw Europy, stanowił jeszcze nierozzerwalną jedność. Podobnie było w przypadku tamtejszych ludzi nauki i kultury.

I tak, dla Dantego Alighieri miarą historii nie była ona sama, lecz boski i doskonały porządek świata<sup>2</sup>. Wynikał on z przyjęcia tezy o dwóch celach człowieka: ziemskim i wiecznym, które – współistniejąc z sobą – miały jednak wyznaczone własne granice i autonomię. Cała reszta Dantejskich poglądów teologicznych, filozoficznych i politycznych jest już, jak się wydaje, nieodłączną i – co istotne – zadziwiająco

---

<sup>1</sup> Szacuje się, że ponad trzysta utworów muzycznych było zainspirowanych, na przestrzeni wieków, motywami literackimi zaczerpniętymi z *Boskiej Komedii*. Zob. *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010, s. 905-914.

<sup>2</sup> E. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, New York 2001, s. 66.

konsekwentną realizacją tego założenia. Stąd też, każde dzieło poety emanuje duchem owej jedności.

Dotychczas, dantolodzy zwykle eksplorowali tematy związane z zagadnieniami natury teologicznej, politycznej, prawnej i historycznej opisując osobę i twórczość Dantego Alighieri. Analizowano jego dzieła z różnych perspektyw, jednak brak wśród nich badań przeprowadzanych w ramach teorii socjologicznych.

Praca ta jest zatem próbą podjęcia działań wypełniających, w skromnym przynajmniej stopniu, tę lukę. Powstała ona z inspiracji, którą odnalazłam w książce pt. *Dante: Poet of the Secular World*, a w której jej autor Erich Auerbach wyraża ważną, z perspektywy tej rozprawy, myśl:

Zasadniczo przyjęło się powszechne przekonanie co do tego, że renesans reprezentuje pewien okres historii kultury europejskiej, zaś decydującym elementem budującym jedność tego okresu było poznanie ludzkiej osobowości. Istnieje także w zasadzie zgoda co do tego, że pomimo iż Dantejska wizja świata miała charakter średniowieczny, to właśnie Dante ową podróż do wnętrza ludzkiej osobowości rozpoczął<sup>3</sup>.

Właściwie literatura średniowiecza, posługiwała się utartymi, często przerysowanymi i dalekimi od rzeczywistych ludzkich doświadczeń wzorcami osobowymi oraz brakiem dbałości o oddanie ich cech psychicznych. Dante otworzył w tej materii nowy rozdział.

Otóż, kreując i indywidualizując osobowości swoich bohaterów budował, przy okazji, dynamikę ich interakcji, a w konsekwencji tworzył, jak postaram się wykazać, różnorodne światy społeczne. Ów nowatorski i odważny zabieg, niemal rewolucjonizujący, w moim odczuciu, przekaz literacki, uprawnia – w mojej opinii – socjologów do podejmowania badań nad Dantejską literaturą w oparciu o metody wypracowane, między innymi, przez socjologię.

Rozważając wybór określonej płaszczyzny teoretyczno-empirycznej wzięłam pod uwagę specyfikę tekstu literackiego, który – poddany analizie rozumiejącej – staje się konstrukcją, w oparciu o którą można zaproponować budowę świata społecznego.

---

<sup>3</sup> W oryginalnym brzmieniu fragment tekstu brzmi: *It is generally acknowledged that the Renaissance represents a unit in the history of European culture and that the decisive element of its unity was the self-discovery of the human personality; and it is also generally recognized that, despite Dante's medieval view of the world, the discovery began with him.* Zob. E. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, New York 2001, s. 177.

Ma to oczywiście miejsce nawet wtedy, kiedy jest on umieszczony w obrębie fikcji literackiej.

W tym celu narzędzia, którymi dysponuje socjologia, powinny starać się porządkować i uzupełniać wiedzę, przede wszystkim poprzez jej interpretację symboliczną. Wymaga to nakreślenia pewnych ram teoretycznych, które jednak – ze względu na charakter podjętych badań – nie są zapewne całkowicie ściśle określone i metodologicznie rygorystyczne, co niekoniecznie należy uznać za ich poważny mankament.

Paweł Ćwikła, wypowiadając się o związkach socjologii z literaturą, zauważa:

(...) przedmiotem zainteresowania socjologa może być treść samych utworów gdy możliwym staje się wywiedzenie z niej np. zasad tworzących pewien model na którym opiera się wykreowany literacko społeczny świat<sup>4</sup>.

Stworzenie owego modelu wydało mi się możliwe dzięki przyjętej w niniejszej rozprawie perspektywie socjologii fenomenologicznej, będącej nurtem socjologii wiedzy. Inspiracją w tym zakresie były dla mnie dokonania Alfreda Schütza, który zwróciwszy uwagę na problem codzienności, dostrzegł zarówno rolę jak i wagę ludzkiej wiedzy potocznej i świata życia codziennego. Poza tym, co istotne, wykazał on możliwość istnienia wielu światów społecznych. Schütz akcentował szczególną rolę świata życia codziennego oraz jego zasadniczą cechę, którą jest intersubiektywność istniejąca ze względu na wzajemną przekładalność ludzkich perspektyw w rozumieniu rzeczywistości społecznej.

Koncepcja wyżej wymienionego uczonego, odnosząca się do symboli, jest zbudowana na zasadzie apercpcji analogicznej, a więc na parach znaczeń składających się elementu współ-prezentującego i współ-prezentowanego<sup>5</sup>. Założyć więc można, że owe współ-prezentacje tworzą symbolikę dzieł Dantego i przyczyniają się do budowy fundamentów światów społecznych jego dzieł.

Główny cel badawczy tej rozprawy to analiza światów społecznych w dziełach literackich Dantego Alighieri. W związku z powyższym, postawiłam także pytanie o to,

---

<sup>4</sup> P. Ćwikła, *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*, Studia socjologiczne 2/2006, s. 127.

<sup>5</sup> A. Schütz, *Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo*, w: Tenże: *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2012, s. 62.

jaką symboliką posługuje się w swojej twórczości Dante Alighieri. Z kolei struktura tej pracy jest odpowiedzią na założony cel badawczy.

Przedstawiona rozprawa składa się z ośmiu rozdziałów. I tak, rozdział pierwszy przedstawia zdobycze i założenia socjologii fenomenologicznej, wychodząc jednak od Husserlowskiego rozumienia tego pojęcia, ponieważ to właśnie Edmund Husserl uznawany jest za twórcę i reprezentanta tego kierunku.

Na gruncie nauk społecznych zdobycze fenomenologii koncentrują natomiast na pojęciu świata społecznego i świata przeżywanego; podkreśla się także rolę rzeczywistości intersubiektywnej i analizuje fenomen społecznego zróżnicowania wiedzy.

Kolejny rozdział omawia zagadnienie pojęcia legitymizacji, będącej elementem teorii socjologicznej i wskazuje na jej zasadniczą rolę w funkcji podtrzymywania uniwersum symbolicznego. Legitymizacja jest tu rozumiana w bardzo szerokim znaczeniu, by móc prześledzić jej rolę w procesach zachodzących w światach społecznych. Rozdział ten poświęca też uwagę zagadnieniu kryzysu legitymizacji, starając się dociec jego źródeł zarówno w politycznej jak i społeczno-etycznej sferze życia publicznego.

Z kolei w trzecim rozdziale omówione zostaną kwestie związane z różnicą pomiędzy znakiem a symbolem, następnie omówione zostaną zagadnienia związane z symboliką i jej interpretacją szczególnie w odniesieniu do badań nad tekstem dzieła literackiego. Przedstawione zostaną jego wielorakie funkcje wraz z teorią współprezentacji zaprezentowaną przez Alfreda Schutza oraz opisane zostanie pojęcie symbolu w czasach Dantego.

Nie mogło oczywiście zabraknąć rozdziału poświęconego założeniom metodologicznym tej rozprawy, czemu miejsce poświęcam w następnym, czwartym już rozdziale. Stąd też prezentuję w nim wybraną przez siebie perspektywę badawczą, przedstawiając i analizując struktury świata przeżywanego. Następnie, przedstawiam tematy związane z dziełem literackim oraz relacjami pomiędzy socjologią a literaturą.

W kolejnym, piątym już rozdziale, prezentuję zagadnienia związane z osobą i biografią Dantego Alighieri, wskazując na związki pomiędzy wątkami biograficznymi poety a jego dziełami. Staram się również przedstawić osobę i dzieło poety z perspektywy jego działalności nie tylko literackiej, ale też politycznej, filozoficznej

i społecznej. Szkicuję także w tym rozdziale rys historyczny epoki i uwarunkowań społeczno-ekonomicznych miejsc związanych z Dantem Alighieri, które odcisnęły piętno na jego twórczości literackiej.

Z kolei w rozdziale szóstym staram się wyodrębnić dominujące światy społeczne, w tym oczywiście świat społeczny życia codziennego, jak również pozostałe światy społeczne, które udało mi się w ramach analizy rozumiejącej tekstu określić. Szczegółowo analizuję tu wyróżnione przeze mnie światy społeczne, a więc: świat polityki, świat nauki, światy wizji i świat snu.

Rozdział przedostatni, a więc siódmy, poddaje analizie proces legitymizacji, wskazując na zasadniczą rolę języka w jej tworzeniu. Zwracam w nim uwagę na sam proces legitymizacji i wskazuję na sposoby w jaki procedury legitymizacyjne wcielane są w struktury życia społecznego.

Ostatni, ósmy już rozdział, ujmujący symbole jako relacje współ-prezentacyjne ma najszerszy wymiar empiryczny. Analizuję w nim najistotniejsze, z perspektywy badawczej tej pracy symbole, które obecne są w Dantejskich dziełach, starając się zbudować z nich konstrukcje światów społecznych podtrzymywanych przez określone mechanizmy legitymizacyjne.

# ROZDZIAŁ I

## WIELOŚĆ ŚWIATÓW

### 1.1 Zdobycze fenomenologii

---

Popularność fenomenologii i jej oddziaływanie jako kierunku w filozofii na nauki społeczne zdaje się wynikać z przekonania, że dawała ona nowe możliwości analizy ludzkiego działania, dystansując się od pozytywistycznego sposobu traktowania rzeczywistości społecznej. Podejście fenomenologiczne pozwalało wzbogacić nurt humanistyczny o nową aparaturę pojęciową, dającą możliwości lepszego zrozumienia ludzkiego działania.

To podejście teoretyczne wyrosło z badań filozoficznych Edmunda Husserla, którego jednym z ważniejszych osiągnięć jest zwrócenie uwagi nauk humanistycznych i społecznych na świat przeżywany (*Lebenswelt*).

Husserl stał na stanowisku, że należy w stale dążącym do nowoczesności, mechanizacji i szybkiego postępu świecie, zapewnić jednostce należną jej, autonomiczną podmiotowość<sup>1</sup>. Ten postulat miał stać w oczywistej opozycji do realizującej się już za jego życia, znacznie odhumanizowanej wizji człowieka nowoczesności i postępu, który porzuca życie zbudowane z dotychczasowych sensów i wartości. Świat przeżywany miał, w zamyśle autora, utożsamiać się z ludzką osobowością, jej duchowością oraz życiem w świecie wartości i znaczeń<sup>2</sup>. Niemiecki filozof podkreślał, że nauki społeczne, nie rezygnując z postulatu obiektywności (jako warunku naukowości) mogą i powinny brać pod uwagę komponenty subiektywne

---

<sup>1</sup> F. Fellmann, *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1993, s. 49.

<sup>2</sup> Tamże, s. 49.



w swoich analizach badawczych<sup>3</sup>. W swoim dziele pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna* Husserl pisał:

Wyłączność z jaką cały światopogląd wykształconego człowieka drugiej połowy XIX wieku dawał się określać przez nauki pozytywne i fakt, że zaślepiła tego człowieka zawdzięczana im prosperity, znaczyły obojętne odwrócenie się od pytań, które dla autentycznej ludzkości są pytaniami rozstrzygającymi. Nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu<sup>4</sup>.

Należy także zauważyć, że orientacja fenomenologiczna kładzie nacisk nie tyle na ludzkie działania w procesie wzajemnej komunikacji, ile na fakt różnorodności doświadczania przez ludzi rzeczywistości społecznej. Ta rzeczywistość jest bowiem stale konstruowana, nie zaś raz dana ludziom jako obiektywna. Człowiek, niejako codziennie na nowo, podejmuje trud nie tylko budowy społecznego świata, ale i odkrywania w nim swojej tożsamości.

Husserl, stwarzając podwaliny filozofii fenomenologicznej przyczynił się więc do powstania jej implikacji socjologicznych. Stało się to zresztą w związku z jego rozważaniami na temat stanu wiedzy naukowej, także tej o charakterze społecznym<sup>5</sup>. Jej założenia głosiły odwrót od stanowiska pozytywistycznego. Socjologia fenomenologiczna stała bowiem w opozycji do tego stanowiska, sprzeciwiając się prezentowaniu zagadnień społecznych z perspektywy – zewnętrznych wobec jednostek – faktów społecznych. W przeciwieństwie bowiem do nich, podkreślała ona subiektywny charakter ludzkiego odniesienia do świata oraz kładła nacisk na badanie ludzkiej świadomości i percepcji rzeczywistości jako odbieranych przez świadome i działające podmioty.

To wzajemne porozumienie różnych perspektyw danej rzeczywistości byłoby oczywiście niemożliwe, gdyby nie fakt intersubiektywności, umożliwiający tworzenie – w ramach tych samych lub podobnych odniesień – wspólnych systemów znaczeń. Porozumienie staje się zatem możliwe o tyle, o ile istnieje międzyludzka wspólnota doświadczeń, znaczeń i przekonań. Wiara we wspólnie podzielane doświadczenia

---

<sup>3</sup> Z. Krasnodębski, *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa 1989, s. 16.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 20.

<sup>5</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002 (wydanie nowe), s. 481.

stwarza podwaliny ładu społecznego, wyrażającego się w przekonaniu jednostki, że inni partnerzy jej komunikacji dzielą te same lub zasadniczo podobne doświadczenia i wartości i że mogą być przez nią zrozumiani<sup>6</sup>.

Dzięki perspektywie zakładającej, że inni myślą podobnie, a więc: że dzielimy z bliźnimi tę samą przestrzeń norm i wartości, ludzkie zachowanie może stać się w miarę przewidywalne i stanowić fundament dalszego procesu wzajemnej komunikacji. Tak uporządkowana wstępnie rzeczywistość pozwala na odpowiednią hierarchizację wartości, ważności zdarzeń, zachowań, doświadczeń itd. A wszystko to przebiega w codziennej potoczności ludzkiego myślenia i działania, gdyż to właśnie wszelkie przednaukowe wnioski i stwierdzenia, przenikające życie codzienne każdego człowieka, są głównym przedmiotem badań socjologii fenomenologicznej.

Sam Schütz, korzystał zarówno z filozoficznej spuścizny Husserla, jak i socjologicznych koncepcji Maxa Webera<sup>7</sup>. Doceniał on wprawdzie znaczący wkład Webera w rozwój koncepcji ludzkiego działania, jednakże wskazywał również na pewne niejasności i duże uogólnienia terminów związanych ze znaczeniem subiektywnym.

W jeszcze większym stopniu niż sam Weber, Schütz starał się podkreślać zależność rzeczywistości społecznej od nadawanych jej przez aktorów społecznych znaczeń. Zdawał sobie bowiem sprawę z konieczności oznaczenia świata codziennych doświadczeń jako przestrzeni posiadającej sens i wartość dla działających w niej podmiotów. Jerzy Szacki reasumuje poglądy Schütza w następujących słowach:

Znaczenia nie są czymś dodanym do rzeczywistości społecznej, co można byłoby od niej jakoś oddzielić, ale to one właśnie czynią ją tym, czym jest, i z tego powodu muszą być punktem wyjścia wszelkich badań społecznych<sup>8</sup>.

Z kolei Zdzisław Krasnodębski wskazuje na przedsięwzięcie podjęte przez fenomenologię w celu obrony ludzkiej racjonalności, jako posiadające trwałe dorobek i tradycję w nauce europejskiej. Chodzi tu mianowicie o to, by usiłować zachować słabnący uniwersalizm rozumu zmuszonego do walki z relatywizmem czy też sceptycyzmem. Autor *Kryzysu nauk europejskich a fenomenologii transcendentalnej*

<sup>6</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 190.

<sup>7</sup> J. Szacki, *Historia ...*, s. 486.

<sup>8</sup> Tamże, s. 487.

wyobrażał sobie, jak wskazuje Krasnodębski, budowę świata społecznego jako opartego na więziach posiadających fundamenty zbudowane na wartościach związanych z uniwersalną rolą rozumu będącego cechą wyróżniającą kulturę europejską<sup>9</sup>.

Alfred Schütz z kolei stał na stanowisku, że świat przeżywany należy rozumieć jako obszar tworzenia przez aktorów życia społecznego schematów interpretacyjnych, będących wynikiem praktyki społecznej. Dzięki takim schematom ludzie potrafią uporządkować własne doświadczenia tak, by orientować się i móc działać w otaczającej ich rzeczywistości<sup>10</sup>.

*Lebenswelt* jest zatem konstrukcją interpersonalną wytwarzaną w procesie życia społecznego. Należy jednak podkreślić raz jeszcze: Świat przeżywany nie zawsze jest światem społecznym. Na przykład: ludzkie sny, marzenia, fantazje, wyobrażenia, często pozostają w przestrzeni indywidualnej, subiektywnej, trudno wyrażalnej nawet przez tak skuteczny mechanizm obiektywizacji społecznej jakim jest język.

Bywa też tak, że elementy świata przeżywanego stoją jakby na uboczu obszarów intersubiektywnych, podlegających interpretacji. Wydają się bowiem nieprzekładalne. Z kolei świat społeczny, powstały dzięki mechanizmom internalizacji, obiektywizacji i instytucjonalizacji nie jest nigdy odosobniony, jest bowiem zawsze światem dzielonym przez aktorów życia społecznego z innymi ludźmi. Jest on – mówiąc obrazowo – pewnym podzbiorem świata przeżywanego, a raczej światów przeżywanych, gdyż każda jednostka działa zwykle w wielu zróżnicowanych rzeczywistościach.

Schütz wskazywał także na znaczenie i sens, jakie ma dla ludzi świat społeczny, a więc taki świat, którego subiektywny sens jednostki odbierają jako rzeczywisty i poddany wstępnej preinterpretacji. Czynności życia codziennego, jakie podejmują działające jednostki są zawsze, zdaniem Schütza, wynikiem stosowania przez nie pewnych konstruktów myślowych. Działania inicjowane przez ludzi, w rzeczywistości posiadającej sens i znaczenie, są zatem działaniami porządkującymi obszary ich życia codziennego.

Każdy człowiek bierze udział w tworzeniu różnych, często odmiennych od siebie światów społecznych, kierując się zasobem posiadanej wiedzy. Świat ten jest

---

<sup>9</sup> Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii*, w: Z. Krasnodębski, (red.) *Socjologia i fenomenologia*, Warszawa 1989, s. 28.

<sup>10</sup> Por. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: „Studia filozoficzne” 1979, nr 6, s. 22-54.

ponadto: „amorficzną rzeczywistością, której sens ustanawiany jest przez aktorów”<sup>11</sup>. To mianowicie działające jednostki przypisują czemuś sens lub jego brak. To właśnie wzajemne relacje tworzą podwaliny kulturowe i społeczne w przestrzeni działań jednostek, selekcionując, nazywając oraz porządkując dane doświadczenia.

Deskrypcja tej przestrzeni opiera się na porządkowaniu zasobów nowej wiedzy powstającej na bazie tej dotychczasowej. Jej cechą charakterystyczną jest to, że różne rzeczywistości i płaszczyzny doświadczeń mogą być wzajemnie komunikowalne pomiędzy pozostającymi między sobą w interakcji ludźmi.

Dzieje się to w procesie uzgadniania, czy też negocjacji sytuacji społecznych. Odbywa się ów proces w oparciu o przekonanie lub wiarę działających podmiotów we wspólnie podzielane wartości, a wiedza ta jest z wszystkim przekazywana przez język<sup>12</sup>. Język jest bowiem tym narzędziem komunikacji społecznej, dzięki któremu człowiek może przekroczyć własną teraźniejszość, wyrażającą się w tym, co dzieje się „tu i teraz”. Język posiada znaczenie integrujące, w odniesieniu do różnych płaszczyzn życia codziennego, potrafi je też konsolidować i uzasadniać. Pełni zatem funkcję porządkującą, zarówno historię ludzkiej biografii, jak i jednostkowe doświadczenia<sup>13</sup>.

Ta zdolność przekraczania teraźniejszości pozwala mu na przywoływanie w pamięci zbiorowej i indywidualnej różnych obiektów, które w chwili obecnej są niedostępne jednostce. Język zatem pozwala wykraczać poza codzienność. Owo narzędzie porozumiewania się, za pomocą którego socjologia fenomenologiczna wyraża swoje zainteresowanie społecznym światem człowieka, wpływa na kształt zjawisk poprzez nadawanie im znaczeń. Te z kolei włącza ona w nurt własnego życia.

Rolą języka jest nie tylko opis życia społecznego, ale także wyjaśnianie i rozumienie tego, co się ukazuje, zwykle pod postacią znaków, które mogą zostać poddane interpretacji. Chodzi bowiem o to, by człowiek mógł żyć życiem znaczącym i uporządkowanym, a społeczeństwo, by stało na straży porządku i znaczeń, jednak nie tylko tych obiektywnych<sup>14</sup>.

Można zatem powtórzyć za P. L. Bergerem: „Społeczeństwo może istnieć dzięki temu, że najczęściej u większości ludzi definicje najważniejszych sytuacji zbiegają się,

---

<sup>11</sup> A. Manterys, Wstęp, s. IX, w: A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, wyd. II, Kraków 2012.

<sup>12</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 51-57.

<sup>13</sup> Tamże, s. 59.

<sup>14</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997, s. 51.

przynajmniej w przybliżeniu”<sup>15</sup>. Życie codzienne, jest zatem interpretowaną przez ludzi rzeczywistością, jawiącą im się w formie spójnego świata<sup>16</sup>. Oznacza to oczywiście ciągłość procesów zmiany społecznej i niekończących się procesów interpretacji i reinterpretacji zastanej rzeczywistości.

Świat życia codziennego jest rozumiany jako rzeczywistość niebudząca zastrzeżeń, tworząca się w myśleniu i działaniu członków społeczeństwa<sup>17</sup>. To właśnie ludzie działają w otaczającej ich rzeczywistości dla nich oczywistej i realnej. Jest ona dla nich zrozumiała, stąd nie wymaga dodatkowych odniesień i skomplikowanych poziomów legitymizacji.

W tym rozumieniu, pojęcie świata przeżywanego jest zasadniczo najistotniejszym fundamentem rozważań teoretycznych Schütza; a świat ten jest rzeczywistością uporządkowaną, opartą na pewnych niezależnych od indywidualnej percepcji wzorach<sup>18</sup>. Jest to wprawdzie subiektywny świat jednostki, ale poprzez uznanie jego realności staje się światem niekwestionowanym i podzielanym z innymi. Nie jest to więc przestrzeń chaosu i braku norm, określa je bowiem wzajemna potrzeba rozumienia sensów oraz podzielana hierarchia wartości, wspólna dla członków danej społeczności. Ów świat nie jest bowiem, w żadnej mierze, wyłącznie prywatny i niepodzielny. Jest on zwykle podzielany i stale interpretowany przez innych i dla innych.

Rzeczywistość przeżywana w codziennym doświadczeniu aktorów życia społecznego jest zatem poddawana nieustannej interpretacji, która z kolei powstaje w oparciu o zasób podręcznej wiedzy, będącej schematem odniesienia dla bieżących przeżyć i doświadczeń jednostki. Ta interpretacja jest zabiegiem porządkującym otaczający jednostkę świat. Układa ona obiekty będące w zasięgu oddziaływania jednostki oraz te będące poza nim<sup>19</sup>. Człowiek z kolei doświadcza owych przestrzennych obiektów oraz sytuacji z nimi związanych jako typowych. Może on również dokonywać zmian w ich układach oraz swoim odniesieniu do nich, a poprzez naturalne nastawienie starać się panować nad przestrzenią daną jego zasięgowi oraz

---

<sup>15</sup> P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2005, s. 92.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne...*, s. 32.

<sup>18</sup> Tamże, s. 35.

<sup>19</sup> P. L. Berger, *Zaproszenie ...*, s. 92.

poddawać się tym jego skutkom, których nie może zmieniać i na które nie ma wpływu<sup>20</sup>.

Tak więc, można stwierdzić, że to motyw pragmatyczny jest tym, który wpływa na nastawienie jednostki wobec świata codziennego<sup>21</sup>.

Z kolei czasowo i przestrzennie uporządkowane obiekty w przestrzeni, będące w zasięgu jednostki, są nie tylko pewnym centralnym punktem, ogniskową, wokół której kształtuje się życie człowieka w danej chwili. Są one także osią jego wyjątkowej sytuacji biograficznej, umieszczając jego życie w konkretnym czasie i przestrzeni.

Nie jest to jednak jedyny wymiar indywidualnej biografii. W jej skład wchodzi także przeszłe wydarzenia, które – w postaci wspomnień – stanowią bagaż ludzkiej wiedzy o świecie oraz wizualizacje przyszłych zdarzeń. Ta biografia wymaga także istnienia mechanizmów ją podtrzymujących. Dokonuje się to zwykle za pośrednictwem jakichś form instytucjonalnych<sup>22</sup>.

Płaszczyzna wzajemnych relacji jest zatem układem dynamicznym, podlegającym zmianom i jedynie od partnerów interakcji będzie zależało na ile ich własne, subiektywne światy wyrażone zostaną językiem zrozumiałym także dla innych.

## **1.2 Struktura świata przeżywanego**

---

W pracy opublikowanej w języku niemieckim w 1932 r. pt. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Schütz rozważa zagadnienie elementów składowych, czyli warstw świata przeżywanego<sup>23</sup>, wyróżniając: świat współczesnych bliźnich, świat poprzedników i świat następców. W tym kontekście wyliczyć można następujących partnerów komunikacji: naszych bliźnich, a więc (*fellow-men*) z którymi mamy bezpośrednie kontakty i innych, współczesnych nam ludzi (poznawanych często pośrednio, a nie w bezpośrednim kontakcie), a także: przodków, (*predecessors*) i następców (*successors*)<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> A. Schütz, *O wielości...*, s. 72.

<sup>22</sup> P. L. Berger. T. Luckmann. *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, w: W. Piwowarski (wyb.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 135.

<sup>23</sup> A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/M 1974, s. 198-306.

<sup>24</sup> A. Schütz, *O wielości...*, s. 80-81.

Schütz i Luckmann opisywali świat następców (*Nachwelt*) jako z zasady otwarty i nieokreślony. Oznacza to, że własne doświadczenia przyszłego świata mogą odbywać się wyłącznie za pośrednictwem anonimowej typizacji, a jednostka może posługiwać się typami funkcyjnymi relacji, nie mając gwarancji ich powodzenia. Jednak ma ona ze światem następców określony, choć ograniczony, kontakt chociażby poprzez doświadczenia (o charakterze subiektywnym) innych pokoleń<sup>25</sup>. Wiedza ta posiada także wymiar praktyczny.

Nawiązując do powyższych analiz, Krzysztof Łęcki, Jacek Wódz, Kazimiera Wódz i Piotr Wróblewski opisali świat społeczny mieszkańców Śląska. Dowiedli oni, że aktywność jednostki, bez względu na jej rodzaj, zawsze jest rezultatem interpretacji przez nią rzeczywistości przy użyciu zasobu wiedzy, którą aktualnie posiada<sup>26</sup>. Skutkiem tej aktywności jest z kolei świat życia codziennego.

Warto w tym miejscu nadmienić, że zasady interpretacji świata społecznego zostały wcześniej zaproponowane przez naukowców, których uznaje się za prekursorów socjologii fenomenologicznej, chodzi tu oczywiście o Schütza, Luckmanna i Bergera<sup>27</sup>.

Nawiązując do tekstu Schütza, Piotr Wróblewski w manuskrypcie pt. *O wyborze projektów działań. Propozycja badawcza Alfreda Schütza*<sup>28</sup>, rozpatruje działanie społeczne, a ściślej rzecz ujmując – doświadczenie działania – z perspektywy struktury świata przeżywanego. Fenomen ten można ująć zasadniczo w ramy doświadczenia zarówno bezpośredniego jak i pośredniego innych ludzi, rozumianego jako dwa typy relacji. Jednostka bowiem buduje swoje relacje także z innymi współczesnymi mu ludźmi (*Zeitgenosse*)<sup>29</sup> jednak, jak wskazują badania Wróblewskiego, pośrednio doświadcza ona świata społecznego z chronologicznie różnych przedziałów, gdyż jednostce dany jest zarówno świat jej poprzedników (*Vorwelt*) jak i świat jej następców (*Nachwelt*)<sup>30</sup>. Stąd też Wróblewski, nawiązując do wypowiedzi Schütza, podkreśla, że świat poprzedników nie jest dany bezpośrednio ludzkiemu doświadczeniu; można się

---

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> K. Łęcki, J. Wódz, K. Wódz, P. Wróblewski, *Świat społeczny Ślązaków. Rekonstrukcja treści świadomości potocznej*, Katowice 1992, s. 41.

<sup>27</sup> Zob. A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: *Kryzys i schizma. Antyscjentyczne tendencje w socjologii współczesnej*, (red.) E. Mokrzycki Warszawa 1984, s. 139-140.

<sup>28</sup> P. Wróblewski, *O wyborze projektów działań. Propozycja badawcza Alfreda Schütza*, w: *Struktury projektów działań*, (red.) P. Wróblewski. Maszynopis udostępniony przez autora.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 4.

jednak czegoś o nim dowiedzieć na podstawie opowiadań o bliskich jednostce osobach (np. o rodzinie, przyjaciółach, znajomych).

Z kolei Schütz wyrażał następujący pogląd: „Niezależnie od przekazów bliźnich i innych – współczesnych w doświadczeniu świata poprzedników – decydującą rolę odgrywają dzieła moich przodków. To są wypowiedzi ich świadomego życia”<sup>31</sup>.

Zasób ludzkiej wiedzy, to także zbiór informacji jednostki, zarówno o jej współczesnych jak i o wcześniejszych pokoleniach. To także przewidywania co do jej następców. Stąd też, o ile z istniejącymi obok mnie, współcześnie bliźnimi dzielam obiektywną rzeczywistość, to jednak należy stwierdzić, że nawet ich samych nie postrzegam bezpośrednio, a więc poprzez doświadczenie fizyczne ich bytności, tylko raczej poprzez ich wytwory i produkty.

Należy zatem zauważyć, że obecność „innego” nie ma miejsca w tzw. przestrzeni symultanicznej (*real simultaneity*) a raczej w quasi symultanicznej (*quasi simultaneity*). Często nie doświadczam swoich współczesnych w bezpośrednim kontakcie (*Selbsthabe*), ale poprzez dedukcję ich zachowań, emocji i motywacji<sup>32</sup>.

Wytwory, których źródłem są nasi współcześni są z kolei poddawane procesowi interpretacji, w wyniku którego bliźni jawią nam się, dzięki procesowi typyfikacji, jako pewne schematy działań<sup>33</sup>. To, co jest dane zarówno „działającemu ja” (*acting self*) i interpretującemu obserwatorowi (*interpreting observer*) to nie tylko pojedyncze, znaczące akty i kontekst lub konfiguracja znaczeń, do której ów akt przynależy. To także społeczny świat widziany poprzez pryzmat odmiennych perspektyw. Takie właśnie podejście jest warunkiem wzajemnego porozumienia<sup>34</sup>.

Jednakże, kontekst znaczeniowy, w którym badacz ów świat interpretuje, ma raczej charakter systematycznej analizy niż żywego doświadczenia. Zasób wiedzy badacza jest już mianowicie ukonstytuowany znaczeniowo przez aktywnych uczestników życia społecznego, a typ wiedzy reprezentowany przez jednostkę może mieć całkiem zróżnicowany charakter<sup>35</sup>. Badacz musi ten fakt wziąć pod uwagę.

Schütz zwraca uwagę także na to, iż znaczenie wyprowadzane ze struktur życia codziennego, pełni rolę porządkującą w jego obszarach niepewności i niewiedzy,

<sup>31</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt 1979, s. 121.

<sup>32</sup> A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, Illinois 1967, s. 8.

<sup>33</sup> Tamże, s. 8-9.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob: Więcej na temat typów wiedzy: zob. S. Mandes, *Świat przeżywany...*, s. 138- 139.



tworząc ramy organizujące ludzką percepcję rzeczywistości. Jednostka, w trakcie trwania swojego życia, stale dokonuje bowiem aktów mających znaczenie. Jednak – co należy podkreślić – skierowanie tych aktów na drugiego człowieka przenosi owo znaczenie już na inny poziom, którym jest ustanawianie sensu. Ów sens jest – w koncepcji Schütza – warunkiem fundamentalnym ich wzajemnych relacji<sup>36</sup>.

Jest to także proces angażujący wszystkie strony interakcji, posiadający charakter współzależny. Podlega on wpływom określonych okoliczności oraz stylu poznawczego i typizacji. Ustanawianie sensu oraz interpretacja owego sensu jest procesem o skomplikowanej strukturze, jednak właśnie to jest podstawą interakcji społecznej<sup>37</sup>.

Sam Schütz podkreślał akt rozumienia świata przez jednostkę nie jako akt jednostkowy, lecz jako akt intersubiektywnie rozumiany wraz z innymi. Pojęcie znaczącego, posiadającego sens świata (*die sinnhafte Welt*) odnosi się bowiem do innych ludzi, którzy przypisali pewien określony sens wybranym rzeczom<sup>38</sup>.

W wspomnianym już dziele *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Alfred Schütz przekonuje, że za pomocą osiągnięć fenomenologii Husserla możliwa jest analiza ludzkiego działania. Owa analiza dokonana być może właśnie poprzez pryzmat zamierzonego znaczenia<sup>39</sup>.

Schütz doskonale rozumie niemożność rozumienia działania drugiego człowieka poprzez tworzenie obiektywnych struktur poznawczych dla odniesienia owych działań. W zamian za to, proponuje myślenie kategoriami działających podmiotów z ich subiektywnie przyjętymi znaczeniami i sensem, który nadają oni swoim czynom<sup>40</sup>.

W późniejszym jego oraz Thomasa Luckmanna dziele pod tytułem *The Structures of the Life World* pojawia się zatem pojęcie *life world*, które jednak nie może być – w tym kontekście – przetłumaczone dosłownie. Należy je bowiem rozumieć jako świat życia codziennego, jako rzeczywistość przeżywaną<sup>41</sup>. Świat ten jest dostępny

---

<sup>36</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany...*, s. 104.

<sup>37</sup> Tamże, s. 104-105.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> A. Schütz, *Der sinnhafte...*, s. 198-306.

<sup>40</sup> R.M. Zander, H. T. Engelhardt Jr., *Translators' Introduction*, w: A. Schütz, T. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, Vol. 1, Evanston 1973, s. xxix.

<sup>41</sup> Niemieckie wydanie tej pracy nosi tytuł *Strukturen der Lebenswelt* i jednoznacznie autorzy wskazują, że mają na myśli świat przeżywany (*Lebenswelt*).

człowiekowi w jego naturalnym nastawieniu, a rzeczywistość przez niego doświadczana jest oczywista, rozumiała „sama przez się” oraz niepodważalna<sup>42</sup>.

Autorzy dzieła, Schütz, i Luckmann podkreślając konieczność wzięcia w nawias wszelkich wątpliwości otaczających ludzką codzienność postulują, by badać ją uprzednio wyzbywszy się wszelkiego krytycznego wobec niej nastawienia<sup>43</sup>. Świat złożony z wielu różnych fragmentów jest zatem swojego rodzaju sceną, na której przenikają się nawzajem: wiedza oraz działanie.

Człowiek, jak dowodzą obaj autorzy, odbiera rzeczywistość życia codziennego nie kwestionując jej istnienia. Wie on także, że owa rzeczywistość została już naznaczona przez jego poprzedników oraz poddana przez nich pewnej interpretacji. Zakłada też, że określone w przestrzeni obiekty mają zasadniczo podobne (choć oczywiście niekoniecznie takie samo) znaczenie dla jego bliźnich (*fellow-men*)<sup>44</sup>. Każdy zaś człowiek zdaje sobie z kolei sprawę z istnienia wspólnych ram interpretacji dla niego samego i otoczenia. To właśnie czyni ów świat społecznym.

Następujące obszary życia codziennego wyznaczają więc to, co w nim oczywiste i niewymagające dodatkowych wyjaśnień. Według autorów należą do nich:

- fizyczność innych ludzi,
- fakt, że są oni wyposażeni w podobną do mojej świadomość, a obiekty istniejące w świecie zewnętrznym są zasadniczo dla mnie oraz moich bliźnich takie same,
- informacje, że mogę wejść w wzajemne relacje z moimi bliźnimi,
- świadomość, że mogę być zrozumiały dla innych,
- przekonanie, że świat społeczny i kulturowy jest mi dany jako już uprzednio istniejący historycznie i stanowiący ramy moich odniesień (jak też moich bliźnich),
- świadomość, że moja obecna sytuacja, jak i jakakolwiek inna, w której się znajduję (lub znajdę) jest tylko w niewielkim stopniu moim własnym wytworem<sup>45</sup>.

Każdy człowiek, przeżywając swoje życie w ramach własnej codzienności, modyfikuje swoje zachowanie kierując się pragmatycznymi motywami. Można nawet

---

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Wypunktowano kategorie na podstawie: Tamże, s. 5.

powiedzieć, że nasze życie codzienne zdeterminowane jest przez motywację czysto praktyczną, którą kierujemy się w określonych sytuacjach<sup>46</sup>.

Ważnymi aspektami życia w świecie codziennym jest więc ciągłość doświadczenia i jego powtarzalność odniesiona do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Projekt działań na przyszłość związany jest natomiast z planem wyrażonym słowami: „I can always do it again', and 'so forth'”<sup>47</sup>, które można zaliczyć do mechanizmu typizacji.

Człowiek z kolei, zawsze jest umieszczony w kontekście jakiejś sytuacji. Każda chwila jego świadomego życia przejawia się zatem w ramach określonej i specyficznej okoliczności i zawsze jest naznaczona społecznie czy nawet społecznie zdeterminowana. To, co typowe wyrasta więc bezpośrednio z definicji sytuacji i stanowi rozwiązanie lub próbę rozwiązania konkretnych problemów. Zawsze bowiem społeczeństwo oraz wiedza: zarówno ta naukowa jak i potoczna wzajemnie przenikają się.

Najważniejszą jednak w tym miejscu tezą Schütz'a jest to, że owa rzeczywistość jawi się jednostce, od samego początku, jako społeczna, a związki jakie ustanawia człowiek ze światem są na swój sposób ustrukturyzowane i mogą mieć wymiar przestrzenny oraz czasowy, pomagając komunikacji międzyludzkiej.

Jeśli chodzi o „poprzedników”, to oczywiście jednostka nie może działać bezpośrednio wobec ich świata, jednak działania, których kiedyś oni dokonali oraz ich efekty, stanowić mogą płaszczyznę jej osobistej interpretacji i wpływać na podejmowane przez nią bieżące zamierzenia i plany. Świat „następców” z kolei, który nie jest dany doświadczeniu jednostki, może być jednak przez nią antycypowany; stąd też możliwe jest pewne orientowanie teraźniejszych działań wobec świata, którego jednostka już nie doświadczy, a który może jednak – do pewnego stopnia – przewidzieć<sup>48</sup>.

Oba te wymiary łączy wspólna cecha: niemożność uchwycenia ich jako niepowtarzalnych jednostek (brak kontaktów „face to face”) i – co za tym idzie – konieczność poznawania dość anonimowego świata przodków i następców jedynie

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 6.

<sup>47</sup> Tamże, s. 8.

<sup>48</sup> A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2012, s. 81.

poprzez typowe wzory ich postaw oraz motywacji. Należy więc w tym momencie zadać sobie pytanie o to, czym są owe typowe wzory czyli: schematy typizacji.

### 1.3 Schematy typizacji

---

Typizacja jest to forma abstrakcji prowadząca w rezultacie do konceptualizacji myślenia potocznego i niejednoznaczności<sup>49</sup>. Świat życia codziennego jest wprowadzanie niekwestionowany, jednak zawsze rodzi dla działających w nim podmiotów pytania, nie tylko odnośnie otaczającej człowieka natury, ale również wobec świata społecznego i kulturowego. Ten świat może znajdować się w moim zasięgu lub poza nim. Zawiera on, zdaniem Schütza, obiekty, fakty i zdarzenia, które są:

- w moim aktualnym zasięgu,
- w obrębie sfer mojego potencjalnego zasięgu,
- w aktualnym zasięgu bliźniego,
- w potencjalnym zasięgu bliźniego<sup>50</sup>.

W tych oto zasięgach rzeczywistości realizowane są praktyczne działania jednostki.

Rozumienie owego świata czy też światów (naturalnego i społecznego) jest możliwe jednak jedynie w kategoriach porządku rzeczy i zdarzeń<sup>51</sup>.

Świat zewnętrzny życia codziennego jest z kolei rzeczywistością naczelną, ze względu na spełnianie poniżej przedstawionych warunków, a mianowicie:

- Uczestnictwo w nim ma miejsce zawsze (nawet podczas snu), gdyż ludzkie ciało istnieje fizycznie jako obiekt w świecie zewnętrznym.
- Nasza swoboda działania i możliwości są ograniczane poprzez opór obiektów zewnętrznych, które jedne czasem podlegają naszej władzy.
- Człowiek może oddziaływać na świat – zmieniając go i przekształcając – poprzez swoją cielesną aktywność.

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 84.

<sup>50</sup> Tamże, s. 71-73.

<sup>51</sup> Tamże.

- W obrębie tego świata i tylko tam, możemy komunikować się z innymi ustanawiając, tym samym, wspólne, w sensie Husserlowskim, środowisko (*common comprehensive environment*)<sup>52</sup>.

Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie dziedziny znaczenia poddają się uspołecznieniu w efekcie intersubiektywizacji świata przeżywanego. Istnieją przecież obszary, które mogą nie być podzielane intersubiektywnie, takie jak: marzenia lub sny i fantazje. Działając w oparciu o systemy typizacji, jednostka może jednak bez problemu dokonać niezbędnej selekcji faktów i wybrać te, które w określonej sytuacji uzna za najważniejsze. Poza tym, dzięki stałemu potwierdzaniu rzeczywistości społecznej jest ona niejako zwalniana z ciągłego weryfikowania sensu i prawdziwości własnych twierdzeń. Inni ludzie dokonują tego za nią.

Typizacja jest także zabiegiem służącym budowie środowiska, w którym jednostka czułaby się bezpiecznie. W codziennym życiu korzystamy z wielu gotowych maksym, przepisów, uogólnień po to, aby w szybki i skuteczny sposób „dać sobie radę” z rzeczywistością, którą zastaliśmy<sup>53</sup>.

Według Schütza, każda jednostka korzysta, w pewien określony sposób, z wiedzy której źródłem jest jej społeczeństwo<sup>54</sup>. Jednakże, szczególnie dla współcześnie żyjących, nie jest owa całościowa wiedza – przynajmniej nie w całości – przez żadnego członka społeczeństwa do końca zrozumiała. I to pomimo pewnego zasobu wiedzy teoretycznie dostępnej każdemu człowiekowi, a zbudowanemu na podstawie osiągnięć naukowych i technologicznych. Nie jest to bowiem system spójny i zintegrowany, a często nawet odrębne systemy wiedzy nie są potrafią z sobą współpracować. Ich różnorodność i konkurencyjny nierzadko wobec siebie charakter, tworzą przepaść uniemożliwiającą integrację w jeden system wiedzy poszczególnych jej fragmentów. To powoduje konieczność budowy, ciągle na nowo, wspólnych, a więc społecznie podzielanych struktur interpretacji świata społecznego<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Zaprezentowane punkty wyróżniono na podstawie: Tamże, s. 98.

<sup>53</sup> Zob. S. Overgard, D. Zahavi, *Phenomenological Sociology - The Subjectivity of Everyday Life*, tekst dostępny na stronie: [https://www.cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf\\_s.17](https://www.cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf_s.17), dostęp 17.06.2018

<sup>54</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne ...*, s. 44.

<sup>55</sup> A. Schütz, *Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy*, w: „Literatura na świecie”, nr 2/1985, s. 269.

Aby jednak zabiegi interpretacji świata społecznego mogły przebiegać skutecznie, należy w tym miejscu poświęcić jeszcze kilka uwag właśnie zjawisku intersubiektywności.

Sławomir Mandes wskazuje mianowicie, że intersubiektywność jest podstawowym zagadnieniem fenomenologii, gdyż analizuje ona kwestie wyjaśniania konstytuowania się doświadczenia w świadomości drugiego człowieka<sup>56</sup>.

Schütz bowiem, jak zauważa Mandes, nieusatisfakcjonowany transcendentalną płaszczyzną rozwiązania tego problemu zaproponowaną przez Husserla, założył istnienie wspólnie podzielanej przestrzeni, wspólnego świata odniesień, wartości i działań oraz – co najważniejsze – społecznego, a więc podzielanego zasobu wiedzy<sup>57</sup>. Konstrukcja ta, co należy podkreślić, jest warunkiem rozumienia i doświadczenia jednostki przez samą siebie oraz innych ludzi. Bez uformowania się idei podzielanego wspólnie świata, komunikacja i interakcja są po prostu niemożliwe. Sam Schütz pisze o intersubiektywności tak:

(...) jest fundamentalną kategorią ontologiczną ludzkiej egzystencji, a przez to antropologii filozoficznej (...). Możliwość refleksji nad Ja (self), odkrycia ego możliwość przeprowadzenia epoche oraz możliwość komunikacji i stworzenia komunikacyjnego świata otaczającego jest ufundowana na pierwotnym doświadczeniu relacji „My”<sup>58</sup>.

Nasza wiedza, a dokładniej rzecz biorąc jej społeczny zasób, jest traktowany jako rzeczywistość oczywista, co oznacza jej zupełną wystarczalność do rozwiązania określonego problemu, który pojawił się w wyniku zaistnienia danej sytuacji. To jednak oznaczać może jej nieciągły charakter, a mianowicie, że wszelkie eksplikacje danej sytuacji, przyswajane w procesie typifikacji, zostały w pewnym momencie przerwane.

Owa wiedza, służąca do codziennego rozwiązywania problemów jest zawsze mianowicie jakoś osadzona w przeszłych doświadczeniach jednostki<sup>59</sup>. Cechą charakterystyczną tej wiedzy jest jej podatność na włączanie coraz to nowych wyjaśnień do dotychczasowych schematów poznawczych człowieka. W pewnym momencie, w zmiennych warunkach biograficznych, a także poprzez swoje społeczne

<sup>56</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany...*, s. 55.

<sup>57</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>58</sup> Cyt za: Tamże, s. 55.

<sup>59</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *The Structures ...*, s. 13.

z determinowanie, struktury poznawcze jednostki wymagać będą bowiem od niej dodatkowej wiedzy. I ta dodatkowa wiedza posiada oczywiście także charakter społeczny.

Zdaniem Schütza i Luckmanna każdy człowiek odnosi swój własny zasób wiedzy do wiedzy innych lub do wytworów ich działań (zaliczamy tu np. książki czy też przedmioty codziennego użytku)<sup>60</sup>. To właśnie owe społecznie zróżnicowane zasoby wiedzy członków każdego społeczeństwa przyczyniają się do budowy określonej struktury społecznej. Zrozumienie jej zróżnicowania jest konieczne, by na wyodrębnić funkcjonujące w społeczeństwie np. subkultury, jako powstałe na bazie określonej wiedzy. W oparciu o te przemyślenia Schütz i Luckmann zauważają:

Zasób wiedzy jednostki nie jest logicznie spójnym systemem. Jest ona raczej wynikiem moich już ugruntowanych poglądów istniejących wspólnie z doraźnymi, sytuacyjnymi wyjaśnieniami danego problemu. Stąd też, stanowi ona konglomerat moich indywidualnych odniesień z tradycyjnymi, a więc mającymi pochodzenie społeczne (socially transmitted) formami rozwiązania danego problemu<sup>61</sup>.

Społeczna struktura świata życia codziennego, tworzy się więc przez akty jednostki, które mają subiektywny charakter<sup>62</sup>. Składają się na nie rozmaite cele, motywacje, postawy kształtujące go jako członka określonej społeczności, który akceptuje owe struktury jako oczywiste. Kiedy interpretacyjny i motywacyjny system odniesień jednostki rozwija się społecznie, następuje również powstanie obiektywnego zasobu wiedzy wyrażającej się w języku, symbolach i znakach<sup>63</sup>.

Owa wiedza, co istotne, podlega także dystrybucji społecznej, która ma charakter zróżnicowany. Jej zróżnicowanie jest wynikiem odmiennych ról społecznych członków społeczeństwa przekazujących w procesie socjalizacji tę wiedzę (np. role społeczne ze względu na płeć) ale też może być wynikiem posiadanej wiedzy zawodowej. Jest to niewątpliwe bowiem świat przedmiotów fizycznych wraz z samą jednostką, która istnieje fizycznie i codziennie podejmuje trud pokonywania problemów, będących nieodłącznym elementem tego świata.

<sup>60</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *The Structures ...*, s. 13.

<sup>61</sup> Tamże, s. 14.

<sup>62</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany...*, s. 130.

<sup>63</sup> Schütz rozróżnia symbol i znak. W przypadku symboli chodzi o ich transcendentny charakter. Zob. Tamże, s. 71-72.

Należy w tym miejscu ponownie podkreślić, że świat dany w nastawieniu naturalnym jest nie tylko przedmiotem, ale i sceną ludzkich działań. Jest on zawsze podzielany z innymi w podobny – co należy zaakcentować – sposób, a to pozwala na ową, wspomnianą już, przekładalność perspektyw. Schütz, odnosząc się do tego pojęcia, stwierdza:

Jest to zatem podstawowy aksjomat jakiejkolwiek interpretacji świata potocznego oraz należących do niego obiektów, zgodnie z którym owe zróżnicowane, współistniejące systemy współrzędnych mogą być wzajemnie przekształcane; przyjmuję za pewnik – i zakładam, że mój bliźni czyni tak samo – że gdybyśmy zamienili się miejscami i moje „tu” stałoby się jego jego zaś „tu”(które dla mnie stanowiło „tam”) stałoby się moim, wówczas posiadalibyśmy typowo takie samo doświadczenie świata potocznego<sup>64</sup>.

Ogromne znaczenie w konstytuowaniu się świata społecznego mają relacje bezpośrednie między ludźmi. Podzielamy wówczas często czas i miejsce danych wydarzeń biograficznych. Jest to najbardziej kluczowy wymiar świata społecznego w ujęciu fenomenologicznym, gdyż doświadczając bezpośredniego kontaktu z innym człowiekiem, będącym w naszym fizycznym zasięgu, doznajemy go jako niepowtarzalną indywidualność<sup>65</sup>.

Tak więc, dla Schütza nauka społeczna jest konstrukcją obiektywną, zbudowaną jednak z subiektywnych znaczeń i ich interpretacji. Codziennosc z kolei jest ustrukturyzowana. Jest ona zdroworozsądkowa, oparta na wspólnym rozumieniu opartym o pragmatykę codzienną. W strumieniu potocznych działań kreujemy bowiem schematyczne typizacje, by po prostu nie rozważać indywidualnie każdego przypadku, a nasze działania opierają się na naszych racjonalnych przesłankach oraz wartościach moralnych. Poza tym, nasze sytuacje biograficzne są często zdeterminowane, choć oczywiście nie jesteśmy lub nie zawsze jesteśmy więźniami naszej biografii.

Powyższe rozważania kierują uwagę – przynajmniej w znacznej mierze – na pojęcie *Lebenswelt*, a więc świata życia codziennego rozumianego jako obszar sensu podstawowy dla każdej jednostki<sup>66</sup>. Należy w tym miejscu, jak sądzę, zaakcentować, że kojarzyć je trzeba z pewną ramową strukturą świata, która powstała na podwalinach

---

<sup>64</sup> A. Schütz, *O wielości...*, s. 79.

<sup>65</sup> Tamże, s. 80.

<sup>66</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany ...*, s. 47.



ludzkich, pierwotnych i przednaukowych doświadczeń. To właśnie owe doświadczanie codzienności stanowi centrum zainteresowania fenomenologów.

Oczywiście, na próżno szukać wyraźniej linii demarkacyjnej pomiędzy pojęciem świata społecznego a świata przeżywanego, gdyż oba zwykle istnieją na płaszczyznach wzajemnych oddziaływań. Wydaje się jednak, że pojęcie świata przeżywanego jest szersze od świata społecznego i – być może – ze względu na swój istotny komponent subiektywności trudniej definiowalne.

To, co społeczne na ogół jest bowiem poddane mechanizmom obiektywizacji i eksternalizacji, co łatwiej przekłada się na język wiedzy potocznej i naukowej. Niemniej jednak, inne dziedziny sensu, a także wiedza naukowa, są w zasadzie jakimiś „modyfikacjami codzienności”<sup>67</sup>. Przy okazji niejako warto dostrzec, że teoria świata przeżywanego jest u Schütza wpleciona w struktury świata społecznego<sup>68</sup>.

Tak więc, nie wszystko, co jednostka przeżywa ma charakter społeczny, jednak w naturalnym nastawieniu, o co apeluje zresztą fenomenologia, funkcjonować ona winna w rzeczywistości wolnej od wrażeń, domniemań i wcześniejszych założeń.

Głoszony przez fenomenologię powrót do rzeczy jest więc w istocie dążeniem do ukazania przedmiotów jawiących się jednostce jako obiekty wolne od doznań zmysłowych, empirycznych oraz zniekształceń, dokonywanych w trakcie analiz naukowych. Chodzi o to, by finalnie dotrzeć w końcu do istoty samego przedmiotu czy też zjawiska<sup>69</sup>.

Świat przeżywany stanowi zatem stabilny grunt zarówno jednostkowych jak i zbiorowych przeżyć, jest też wspólną płaszczyzną łączącą różne doświadczenia i konstrukcją, która daje się przełożyć na płaszczyzny intersubiektywne podzielane przez partnerów interakcji i tworzące rzeczywistość społeczną.

Schütz w eseju pt. *Don Kichot i problem rzeczywistości* poddaje analizie pytanie Williama Jamesa dotyczące tego, jakie warunki muszą być spełnione, by człowiek traktował coś jako rzeczywiste<sup>70</sup>. James zauważa bowiem, że to, co jednostka uznaje za rzeczywiste i nierzeczywiste, zawsze jest wynikiem jej wyboru, gdyż zgodnie z przyjętą tezą, pochodzenie wszelkiej rzeczywistości ma charakter subiektywny<sup>71</sup>. Oznacza to

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Jeśli chodzi o Husserla to ma ona charakter bardziej transcendentny.

<sup>69</sup> Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

<sup>70</sup> Tamże, s. 247.

<sup>71</sup> A. Schütz, *Don Kichot i problem rzeczywistości*, przeł. D. Lachowska, w: „Literatura na świecie”, 1985, nr 2 (163), s. 247.

zatem, że istnieje wiele zróżnicowanych porządków rzeczywistości, a każdy z nich istnieje w sposób swoisty i szczególny<sup>72</sup>. Schütz, nazywa owe porządki mikroświatami, by dalej stwierdzić, że choć – ich granice są płynne i trudne do jednoznacznego ustalenia – to jednak istnieją.

Analizując refleksję badawczą Jamesa, Schütz postanawia rozwinąć tezę tego uczonego. W tym celu, odwołuje się do znanej powieści pt. *Don Kichot z La Manchy* autorstwa Miguela de Cervantesa<sup>73</sup> i w eseju pt. *Don Kichot i problem rzeczywistości* wskazuje na kwestię istnienia wielu, często zróżnicowanych i nieprzystających do siebie mikroświatów.

Bohaterowie literaccy powieści Cervantesa, jak dowodzi Schütz, żyją bowiem w odmiennym niż sam Don Kichot świecie, mianowicie: w świecie życia codziennego. Główny bohater powieści natomiast przeciwnie: żyje w świecie fantazji i rycerskich ideałów. Rządzą w nim specyficzne prawa, zasady, kodeksy etyczne, a nawet reguły ekonomiczne. Inaczej płynie w nim czas, istnieją odmienne metody dowodzenia własnych racji oraz systemy powiązań przyczynowo – skutkowych.

Podobnych światów jest wiele. Z tych najbardziej charakterystycznych dla bohaterów powieści Cervantesa można tu wyróżnić: świat nauki, świat ludzkich relacji, światy niedostępne naszym zmysłom, światy jednostkowych sądów i przekonań, a także: światy pełne fantastycznych wyobrażeń a nawet szaleństwa<sup>74</sup>.

Istnieją mikroświaty żartu, zabawy, zdrowego rozsądku, ale również, co najistotniejsze dla Schütza: świat życia codziennego, a więc jedyna spośród wielu tu wymienionych przestrzeni, która – będąc w zasięgu działającego podmiotu – podlega jego woli i w którą ów podmiot może wkraczać i dokonywać w niej zmian<sup>75</sup>. Jest to także jedyna przestrzeń, w której jednostka może komunikować się z innymi<sup>76</sup>. Konsekwencją takiego pojmowania mikroświatów jest bardzo istotna teza sformułowana przez autora powyższego eseju. Brzmi ona następująco:

Nasze stosunki w świecie społecznym oparte są na założeniu, że – mimo wszelkich indywidualnych różnic – te same przedmioty są doświadczane przez

---

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> M. Cervantes, *Don Kichot z La Manchy*, przeł. W. Zakrzewski, Warszawa 1899, tekst dostępny na stronie: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/don-kichot-z-la-manchy.html>.

<sup>74</sup> A. Schütz, *Don Kichot ...*, s. 247.

<sup>75</sup> Tamże, s. 259.

<sup>76</sup> Tamże.

innych ludzi w zasadniczo ten sam sposób, w jaki my je doświadczamy, i vice versa; że zatem ich schematy interpretacji cechuje ta sama typowa struktura istotności. Gdy wiara w zasadniczą tożsamość intersubiektywnego doświadczenia załamuje się, zniweczona zostaje także sama możliwość nawiązania komunikacji z innymi<sup>77</sup>.

Teza ta jest także warunkiem przekładalności perspektyw. Bez niej, a więc bez przekonania o podobieństwie doświadczeń i przeżyć i o tym, że ludzie połączeni są wspólnotą rzeczywistości materialnej i pozamaterialnej, porozumienie nie byłoby po prostu możliwe.

Komunikacja interpersonalna ma więc miejsce tylko wtedy, kiedy istnieje pewien wspólny, podzielany przez uczestników dialogu, teren wspólny, a więc wiara, że można być zrozumianym w oparciu o podobieństwo zdarzeń i przeżyć oraz – zbliżoną – interpretację ich znaczeń. Jednakże, w kontekście przywoływanych tu założeń, należy mieć świadomość, że to, co rzeczywiste dla określonej jednostki niekoniecznie musi być uznawane za rzeczywiste przez jej bliźnich.

Zasadnicze więc pytanie można sformułować w następujący sposób: Jak udaje się zachować wiarę poszczególnym reprezentantom owych światów jak np. Don Kichotowi oraz jego giermkowi – Sancho Pansie w realność ich mikroświatów? Każda rzeczywistość bowiem, aby mogła trwać, wymaga stałego źródła uprawomocniających ją konstrukcji.

Schütz wykazuje w tej kwestii, że świat rycerskich fantazji Don Kichota, będący oczywiście dla głównego bohatera światem rzeczywistym, czerpie swoje uprawomocnienia ze świata tradycji, dokumentów, sprawozdań oraz świadków o niepodważalnym autorytecie<sup>78</sup>.

Można więc wywnioskować, że mikroświat błędnego rycerstwa uzasadnia i usprawiedliwia sens swojego działania odnosząc się do szeroko rozumianej kultury, nie będącej wprawdzie częścią mikroświata błędnego rycerstwa, jednak wykorzystywaną dla uprawomocnienia go.

Następnie Schütz stawia pytanie także o to, w jaki sposób udaje się Don Kichotowi zachować swój mikroświat i tu, zauważa, że mikroświat Don Kichota – podobnie jak wiele innych – podlega procesom interpretacji. Dzieje się to jednak,

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 253.

<sup>78</sup> Tamże, s. 249.

zdaniem błędnego rycerza z La Manchy, za przyczyną wszechobecných czarodziejów, którym Don Kichot przypisuje nadludzkie możliwości. Ich istnienie jest dla niego niepodważalnym faktem. Ich działania, uprawomocniające się w dawnych księgach i przekazach, są dla bohatera Cervantesa oczywistym wyjaśnieniem logiki przyczynowo-skutkowej wszystkich zdarzeń, których doświadcza.

Powtarzając za Schützem językiem socjologii wiedzy można stwierdzić, że czarodzieje owi zmieniają schemat interpretacyjny danego świata w schemat interpretacyjny innego<sup>79</sup>. Stąd też, w rycerskim mikroświecie doświadczanym przez Don Kichota, nie ma zdarzeń niewytłumaczalnych, paradoksalnych czy po prostu nie posiadających żadnego sensu.

Nie można jednak nie dostrzec, że owe zderzenia kilku mikroświatów nieuchronnie prowadzą do różnorodnych konfliktów. Aby wyjaśnić mechanizm konfliktu pomiędzy dwoma mikroświatami należy, zdaniem Schütza odwołać się do reguły interpretującej trzeci mikroświat<sup>80</sup>. Chodzi zatem o to, by znaleźć takie wyjaśnienie rozbieżności przekonań, pomiędzy jednostkami wchodzącymi w interakcje, aby można je zaakceptować jako możliwy schemat interpretacyjny, pozwalający na zbudowanie właściwych fundamentów komunikacji w przestrzeni intersubiektywnej.

Dla wszystkich partnerów interakcji, pragnących przełamać trudności komunikacyjne, narzędziem budowy takiej wspólnej, intersubiektywnej płaszczyzny porozumienia jest dialog. Schütz mówi tu wprost o mikroświecie rozmowy giermka Sancho Pansy i Don Kichota<sup>81</sup>. Zarówno rycerz jak i giermek zmieniają bowiem i poddają korekcie swoje pierwotne interpretacje, właśnie w celu znalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia. Wymaga to oczywistego kompromisu z obu stron, a więc braku narzucania własnej interpretacji rzeczywistości jako jedynie słusznej i prawdziwej.

Giermek Sancho Pansa – utożsamiany z rzeczywistością zdroworozsądkową – posiada zresztą również swój arsenał legitymizujących ją środków. Należą tu zwłaszcza przysłowia, porzekadła i maksymy ludowe, dzięki którym na bieżąco wyjaśnia rzeczywistość w kategoriach wiedzy potocznej<sup>82</sup>. Jednak nawet on – ów głos zdrowego rozsądku nawołujący swojego pana do trzeźwego spojrzenia na otaczającą go

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 250.

<sup>80</sup> Tamże, s. 264.

<sup>81</sup> Tamże, s. 254.

<sup>82</sup> Tamże, s. 253.

rzeczywistość, jest skłonny zmieniać swoje pierwotne interpretacje rzeczywistości dostosowując je do schematu interpretacyjnego bliższemu Don Kichotowi<sup>83</sup>.

Rozpad Donkichotowego mikroświata, bo takowy w końcu następuje, zaczyna się od wątpliwości, a więc utraty przekonania w realne istnienie jego ukochanej Dulcyniei. Następnie przychodzi zwątpienie w samego siebie oraz wizję swojego fantastycznego świata. Schütz ujmuje ten proces w następujących sposób:

Odkrycie Don Kichota, że tylko wzajemna wiara w kryteria rzeczywistości innego człowieka gwarantuje porozumienie, jego wezwanie, skierowane do Sancza, by uwierzył jego wizji, jeśli chce, aby uwierzono w jego własną, jest w pewnym sensie deklaracją bankructwa<sup>84</sup>.

Odczarowywanie świata błędnego rycerza jest oczywiście procesem, który zajmuje sporo czasu. Don Kichot tracąc wiarę w rzeczywistość rycerskiego mikroświata, zaczyna sobie bowiem zdawać sprawę z niemożności pogodzenia go z rzeczywistością życia codziennego. Konflikt, na tym etapie jego świadomości, jest zbyt duży, by móc oba te światy uznać jednocześnie za rzeczywiste. Tak więc, zdrowy rozsądek narzuciwszy granice jednostce, jednoznacznie narzuca jej model rzeczywistości, który ta musi przyjąć. Walka, w którą uwikłany jest człowiek tkwiący pomiędzy kilkoma rozbieżnymi mikroświatami, ich systemami interpretacji oraz ich zróżnicowanymi sposobami legitymizacji, wcześniej czy później zostaje jakoś rozstrzygnięta.

Dramat Don Kichota polegał na uświadomieniu sobie, że istnienie jego rycerskiego mikroświata w formie, w którą on sam uwierzył nie jest po prostu możliwe.

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 254.

<sup>84</sup> Tamże, s. 265-266.

# ROZDZIAŁ II

## POJĘCIE LEGITYMIZACJI

### 2.1 Poszukiwanie znaczenia nazwy

---

Pojęcie legitymizacji w naukach społecznych związane jest – przede wszystkim – ze sprawowaniem władzy<sup>1</sup>. Pojęcie to ma zatem swoje źródło w próbach uzasadnienia sensu posiadania władzy przez osoby lub instytucje realnie ją dzierżące. Sprawujący władzę dążą do uzasadniania swojego panowania, odpowiadając na pytania, dlaczego to właśnie ich zarządzenia i dyrektywy należy wdrażać w życie.

Niemniej jednak, pojęcie legitymizacji używane jest także – szczególnie w socjologii fenomenologicznej – w kontekście budowy i utrzymania świata społecznego. Myśląc o określonej rzeczywistości społecznej, przyjmuje się oczywiście milczące założenie, co do zgody aktorów życia społecznego na określony i zaakceptowany model równowagi. Jego zaprzeczeniem jest dezintegracja oraz dezorganizacja społeczna.

Niewątpliwie więc, źródło utrzymania każdego świata społecznego leży w samej intensywności oddziaływania legitymizacyjnego, rozumianej jako skuteczność wpływu narzędzi legitymizacyjnych na określone struktury społeczne. Nie jest nią wszakże jedynie prawomocność istnienia świata społecznego rozpatrywana w kategoriach prawnych, lecz także – a może przede wszystkim – jej szersze znaczenie obejmujące: wytwarzanie znaczeń i włączanie ich w różne procesy instytucjonalne<sup>2</sup>.

Odnosząc się do filozoficznych prób opisu zjawiska legitymizacji z perspektywy działającej jednostki, chciałabym wspomnieć, że Arystoteles – uznający

---

<sup>1</sup> Max Weber wyróżnił trzy typy panowania i odpowiadający im charakter uprawomocnienia. Więcej na ten temat: zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 158-227.

<sup>2</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 136.

państwo za wspólnotę moralną, dopatrywał się jej w systemach aksjologicznych, poszukując jej wyznaczników poprzez pryzmat społecznie przyjętych norm i wartości<sup>3</sup>.

Platon z kolei, w swoich rozważaniach na temat władzy państwowej, proponował utopijną wizję państwa doskonałego, którego legitymizacja opierałaby się na ideałach sprawiedliwości, dobra, prawdy i piękna. Owe ideały miały wcielać w życie najwybitniejsze jednostki, a więc mędrcy, znający bardzo dobrze filozofię, i przedkładający interesy organizmu społecznego nad swoje własne<sup>4</sup>.

Chrześcijańscy filozofowie średniowiecza: św. Augustyn i św. Tomasz, stali z kolei na stanowisku, że wszelka władza pochodzi od Boga, w związku z czym, obowiązkiem chrześcijanina jest podległość owej władzy, jeśli ta – oczywiście – jest zgodna z prawem boskim. I tak, święty Tomasz wyrażał pogląd, w myśl którego władza ziemską powinna odzwierciedlać ideały boskiego porządku, a władca ziemski realizować Boże zamysły<sup>5</sup>.

W czasach nowożytnych myśl filozoficzna stopniowo traciła religijne fundamenty, stąd jej dorobek zaczynał być w dużej mierze wolny od biblijnych skojarzeń i chrześcijańskiej nauki Kościoła. Przykładem tego, zdesakralizowanego już w dużej mierze podejścia, może być stanowisko Niccolò Machiavellego, autora *Księcia*<sup>6</sup> – swoistego poradnika w zakresie sztuki rządzenia. Machiavelli widział w realizacji ambicji politycznych władcy ideał sztuki utrzymywania władzy. Odwoływał się przy tym – przede wszystkim – do wymiaru pragmatycznego władzy, która realizując wyznaczone sobie cele, poprzez dobór racjonalnie dopasowanych środków, osiąga swoją pełnię<sup>7</sup>.

Szacki o Machiavellim pisał: „Jego twórczość opiera się na przekreślającym całą średniowieczną (i antyczną) tradycję odróżniania racji politycznych od moralnych”<sup>8</sup>. Władza, według poglądów Machiavellego, jest wynikiem kreacji władcy, który ze względu na swoje cechy osobowe i siłę potrafi skutecznie narzucić swoją wolę innym ludziom. Niemniej jednak, nie rezygnuje on z mądrości starożytnych mędrców i poleca, by zawsze z ich wiedzy, przy podejmowaniu decyzji politycznych, korzystano.

<sup>3</sup> Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 31.

<sup>4</sup> Zob. Platon, *Państwo*, przeł. M. Witwicki, Kęty 2006.

<sup>5</sup> J. Szacki, *Historia...*, s. 41-45.

<sup>6</sup> Zob. N. Machiavelli, *Księżę*, przeł. Z. Płoski z przekładu W. K. Marriotta, Gliwice 2010.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> J. Szacki, *Historia...*, s. 51.

W związku z tym, polityka winna być oceniana nie przez pryzmat moralny, ale pragmatyczny, a więc poprzez skutki jej oddziaływania na obywateli<sup>9</sup>.

Dla Thomasa Hobbesa z kolei, przekonanego o stałej walce ludzi z sobą nawzajem, państwo jest wynikiem rezygnacji społeczeństw ze stanu natury na rzecz objęcia życia społeczno-politycznego umową społeczną gwarantującą im pokój. Pokój ten jest wynikiem jednostkowego oddania części własnych, indywidualnych roszczeń wobec innych członków społeczeństwa. Prawo i obowiązki powstały zatem, według tego myśliciela, dopiero w chwili wyłonienia się instytucji państwa. Idealem zaś sprawnie działającego systemu państwowego był dla Hobbesa – w ramach istniejących mechanizmów prawnych – podział uprawnień.<sup>10</sup> Na czele państwa, zgodnie z założeniem, miał stać więc silny suweren będący strażnikiem właściwego funkcjonowania struktur państwowych. Sam zaś organizm państwowy legitymizowany był, w tej koncepcji, nie przez wartości chrześcijańskie, lecz wolę władcy, a więc niezależnego monarchy, będącego dla swoich poddanych gwarantem bezpieczeństwa<sup>11</sup>.

Kolejny znaczący filozof, John Locke, uznawał, że władza jest wynikiem decyzji zbiorowości, która dochodzi do wniosku, że dłużej nie może sprostać wyzwaniom porządku społecznego. Locke jednak, w przeciwieństwie do Hobbesa, stał na stanowisku, że jeżeli władza nie wykonuje w należyty sposób powierzonych jej obowiązków, to społeczeństwo ma prawo odmówić wykonywania jej poleceń<sup>12</sup>. Hobbes nie uwzględniał natomiast takowej opcji, uprawomocniając w ten sposób rządy absolutyzmu. Locke próbował więc, w pewnym sensie, dokonać już pierwszych prób uprawomocnienia demokracji<sup>13</sup>.

Do pojęcia legitymizacji odwoływał się także Jan Jakub Rousseau. Według autora *Umowy społecznej*, legalnie panująca władza zakorzenia swój autorytet, przede wszystkim, w przyjętej umowie społecznej, a dokładniej tę kwestię ujmując: w demokratycznych uzasadnieniach ram prawnych dla obywateli<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> P. Śpiewak, *Wstęp*, w: N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 2009, s. X.

<sup>10</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 2, Warszawa 1990, s. 69.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> J. Szacki, *Historia...*, s. 68.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> F. Peter, *Political Legitimacy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), tekst dostępny na stronie: <https://www.plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/>, dostęp 14.05.2017.



Z kolei Immanuel Kant twierdził, podobnie jak Hobbes, że władza polityczna jest tworem administracji instytucji politycznych i nie istnieje jako cecha przydana indywidualnej, ludzkiej naturze. Sama zaś legitymizacja zależna jest od interpretacji umowy społecznej pomiędzy rządzącymi a rządzonymi<sup>15</sup>.

Z kolei Seymour Martin Lipset – współczesny socjolog polityki i badacz demokracji, wyraża taki oto pogląd na zagadnienie legitymizacji:

Legitymizacja obejmuje zdolność systemu do wytworzenia i podtrzymywania przekonania, że istniejące instytucje polityczne są dla społeczeństwa najlepsze. Stopień legitymizacji posiadanej przez systemy polityczne zależy w dużej mierze od sposobu w jaki rozwiązano sprawy kluczowe, które dzieliły społeczeństwo<sup>16</sup>.

Umiarkowany konflikt, jego zdaniem, jest jednak obecny w każdej demokracji. Lipset kładzie także szczególny nacisk na umiejętność rozwiązywania przez systemy demokratyczne konfliktów. Jest to, według tego badacza, konieczny czynnik wzmacniający legitymizację władzy.

Kryzys legitymizacji jest zjawiskiem stosunkowo nowym, charakterystycznym dla czasów współczesnych, gdyż obecnie różne grupy społeczne mogą łatwo komunikować się, a tym samym koncentrować wobec wartości innych niż te, które do tej pory uznawane były jako jedyne możliwe do zaakceptowania<sup>17</sup>.

## **2.2 Legitymizacja jako element teorii socjologicznej**

---

Klasyczna, socjologiczna koncepcja legitymizacji została dokładnie opracowana przez Maxa Webera, który podjął się rozważań nad zagadnieniami związanymi z panowaniem. Według Webera, uznanie przez rządzonych władzy roztaczanej nad nimi przez rządzących, opiera się na założeniu akceptacji i zaufania do obowiązującego porządku społecznego wraz z jego systemem aksjologicznym i normatywnym<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> S. M. Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, Warszawa 1995, s. 81.

<sup>17</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>18</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 158-201.

Weber wyróżnił trzy typy panowania: tradycyjny, charyzmatyczny i legalny<sup>19</sup>. Owe typy panowania rozumiane powinny być, w zamyśle uczonego, jako potencjalne okazywanie posłuszeństwa pewnej grupy ludzi wobec określonych rozkazów<sup>20</sup>, a każdy typ panowania rości sobie prawo do określonej prawomocności.

I tak, pierwszy typ panowania opiera się na powszechnej wierze poddanych w nienaruszalność raz ustalonych praw i zasad. Jest to, w pewnym sensie, przekonanie o niejkiej świętości dotychczasowego ładu społecznego<sup>21</sup>. Kolejny prawomocny typ panowania ma charakter charyzmatyczny i przejawia się w poddawaniu się oddziaływaniu władcy uznawanego za bohatera lub wzór moralny godny naśladowania ze względu na niecodzienne zachowanie przypisywane mu przez ogół. Następnym typem uprawomocnionego panowania jest typ racjonalny, oparty na przekonaniu podwładnych „(...) o legalności ustanowionych porządków i prawa wydawania poleceń przez osoby powołane przez nie do sprawowania panowania”<sup>22</sup>.

W tym przypadku obywatele są poddani bezosobowemu porządkowi i ustanowionemu zwierzchnictwu, posługującemu się w procesie panowania określonym prawem i jego rozporządzeniami. Przełożony zaś, w tym systemie podległości, jest ograniczany przez reguły prawa, którym sam podlega<sup>23</sup>. Najczęściej ów typ panowania realizuje się poprzez kolejne szczeble administracji biurokratycznej, która w procesie podejmowania decyzji kieruje się kompetencjami i wiedzą. Sztab administracyjny jest złożony bowiem z urzędników którzy, według Webera:

- Są osobiście wolni, posłuszni jedynie swoim obowiązkom służbowym.
- Uplasowani są w określonej hierarchii urzędowej.
- Posiadają trwałe kompetencje urzędowe.
- Zostali zatrudnieni na podstawie pewnych kryteriów, w wyniku swobodnej selekcji.
- Posiadają fachowe kwalifikacje.
- Wynagradzani są pensjami, zwykle mają również prawo do emerytury.
- Nie mogą zawłaszczać swoich stanowisk pracy.

---

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, s.160.

<sup>23</sup> Tamże.

- Wykonywana przez nich praca stanowi ich jedyny lub przynajmniej główny zawód.
- Mogą zdobywać kolejne szczeble kariery urzędniczej, a więc awansować;
- Są poddani dyscyplinie i kontroli<sup>24</sup>.

Jeśli chodzi o współczesne czasy, to obecnie istniejące państwa, przy pomocy środków administracyjnych i prawnych, mogą w zasadzie zmusić obywateli do posłuszeństwa, gdyż posiadają wyłączność na stosowanie legalnie zatwierdzonych środków przemocy. Mimo to, władza oparta jedynie na środkach przymusu ma bardzo niestabilne fundamenty, stąd też istnieje konieczność stałego uzasadniania racji jej istnienia.

Owe racje posiadają swoje korzenie w systemach aksjologicznych społeczeństw. Legitymizacja opiera się bowiem, w dużej mierze, na dobrowolności w akceptowaniu przez społeczeństwo określonego porządku prawnego oraz aksjologicznego, co ze strony panujących wymaga od nich stałego wyjaśniania i usprawiedliwiania przyjętych form i metod sprawowania władzy. Władza bowiem, która opiera się jedynie na przymusie jest z istoty swojej słaba.

David Beetham, badacz demokracji współczesnej, rozszerza pojęcia legitymizacji, wyróżniając trzy jej poziomy. Są to: poziom reguł, poziom przekonań i zachowań<sup>25</sup>.

Pierwszy z wymienionych, to poziom reguł. W tym ujęciu legitymizacja władzy opiera się na przyjęciu przez rządzących pewnych reguł w procesie dochodzenia i sprawowania władzy. Tam, gdzie władza oparta jest o tradycyjne wzorce, reguły dotyczą właśnie przestrzegania zwyczajowych kanonów rządzenia. Natomiast tam, gdzie obowiązują zasady demokracji, władza sprawowana jest na zasadach uzyskanego od społeczeństwa mandatu do jej sprawowania<sup>26</sup>.

Drugi poziom dotyczy przekonań. Na tym poziomie władza powinna nie tylko być uprawnomocniona, ale zaakceptowana poprzez podobieństwo poglądów obywateli z urzędnikami sprawującymi władzę. Zwykle bowiem, same tylko zasady, określone prawem i obyczajem kulturowym danej społeczności, nie wystarczą do pełnego uznania

<sup>24</sup> Tamże, s.164.

<sup>25</sup> D. Beetham, *Legitymizacja władzy*, w: *Władza i społeczeństwo*, (red.) J. Szczupaczyński, Warszawa 1995, s. 288-303.

<sup>26</sup> Tamże.

i akceptacji władzy przez obywateli. Przestrzeganie zasady określonego stopnia zbieżności owych przekonań ułatwia rządzącym uzyskanie władzy i stoi na straży jej legalności<sup>27</sup>.

Trzeci poziom nazwany został przez Beethama nazwany poziomem zachowań<sup>28</sup>. Dokonujące się na tym poziomie uprawomocnienie jest pozwoleniem (wydanym rządzącym przez rządzonych) na roztoczenie władzy nad nimi. Do tej kategorii można przypisać wszelkie akty wyboru rządzących, a więc: wybory, referenda itd., co oznacza, że stopień legitymizacji politycznej zależy także od aktywności obywatelskiej określonego społeczeństwa<sup>29</sup>.

W oparciu o socjologiczną perspektywę fenomenologiczną, można uznać, że całe życie społeczne jest, przede wszystkim, nieprzerwanym procesem definiowania doświadczanej rzeczywistości. W tym kontekście istotne wydaje się stwierdzenie, że: „Człowiek w ciągłym poszukiwaniu otaczającej go rzeczywistości oraz samym sobą, musi stale od nowa ustanawiać swój związek ze światem”<sup>30</sup>. Z kolei życie codzienne rozumiane i doświadczane przez ludzi jako ich własna rzeczywistość jawi się w formie spójnego świata<sup>31</sup>. Ta spójność jest wynikiem ciągłego zjawiska tworzenia się stałych relacji społecznych, pozostających z sobą we wzajemnej równowadze. Równowaga ta zapewnia instytucjom oraz jednostkom ciągłość i przetrwanie.

Świat ludzkich relacji poprzez swój wymiar symboliczny może, a nawet powinien, zostać określony więc jako akt porządkujący lub normalizujący<sup>32</sup>. Tak naprawdę bowiem, istnienie w świecie społecznym, to życie uporządkowanym i znaczącym życiem i to nie tylko obiektywnie, w wymiarze jego instytucjonalnych struktur, lecz także subiektywnie, a więc w odniesieniu do własnej świadomości jednostkowej<sup>33</sup>.

Odbywa się to oczywiście w procesie ciągłego usensowiania owej rzeczywistości społecznej, gdyż źródło utrzymania każdego świata społecznego leży w skuteczności i mocy legitymizacyjnych oddziaływań. Nie jest nią wszakże jedynie prawomocność struktur tego świata – choć jest to jego fundamentalna zasada – lecz

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 33.

<sup>31</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne ...*, s. 32.

<sup>32</sup> Tamże, s. 40.

<sup>33</sup> Tamże, s. 51.

również w szerszym znaczeniu, dążenie do stworzenia ładu w rzeczywistości społecznej.

W tym kontekście występuje często pojęcie tzw. wiary legitymizacyjnej. Oznacza ono akceptację słuszności, sensowności, oczywistości oraz normalność zasad życia społecznego<sup>34</sup>. Chodzi tu zatem o stworzenie jednolitej percepcji rzeczywistości i zbudowanie względnie trwałych struktur społecznych, które wyraża między innymi, stan równowagi społecznej.

Procesy legitymizacji świata społecznego muszą dokonywać się zatem zarówno w systemach aksjonormatywnych jak i semiotycznych. Jeśli z kolei przejawiają się one na gruncie symbolicznym – istniejąc między innymi w tekstach literackich – stają się one ogromnym rezerwuarem symboli o proveniencji – jak będzie można zauważyć – religijnej. Legitymizacja często bowiem posiada charakter religijny, gdyż odwołuje się przede wszystkim do wartości duchowych oraz autorytetów kościelnych w celu uzasadnienia reguł rządzących zastaną rzeczywistością.

Nie bez znaczenia jest, w tym miejscu, zwrócenie uwagi na konieczność zdefiniowania sił utrzymujących świat społeczny, poprzez jego powszechną i czytelną dla wszystkich symbolikę istniejącą w kulturze. Najważniejszą z nich jest zgoda członków społeczeństwa co do przestrzegania wspólnie uznanych wartości i norm. Przejawia się ona zwykle w dziełach kultury, jako dążenie ludzi do zasad hierarchii, harmonii, pokoju, jedności, szczęścia, a – ostatecznie – zbawienia człowieka. To właśnie symbole, a właściwie ich określone konstelacje trzymają w ryzach społeczne systemy wartości<sup>35</sup>.

W świecie kultury, który właśnie poprzez swoją wszechobecną symbolikę włącza się w budowę ludzkich wyobrażeń o miejscu jednostki w całym kosmosie, najważniejsze wydają się więc być pojęcia aksjonormatywne. Cały bowiem dramat ludzkiego rozdarcia człowieka pomiędzy tym, co materialne a tym, co duchowe, mieści się zwykle, jak sądzę, na różnych biegunach etycznych, dotycząc – na ogół – pojęcia dobra i zła.

---

<sup>34</sup> W. Świątkiewicz, *Legitymizacja: zagadnienia podstawowe*, w: *Społeczny świat i jego legitymizacje*, (red.) W. Świątkiewicz, Katowice 1993, s. 10.

<sup>35</sup> A. Kłosowska, *Kultura symboliczna* w: *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, A. Kłosowska (red.), Wrocław 1991, s. 30-32.

Podobną kwestię poruszał wcześniej Przemysław Kisiel, gdy – odnosząc się do sztuki Hieronima Boscha – wskazywał, na jej podstawie, na zjawisko formowania się świata społecznego.

Bosch, jak zauważa Kisiel, ujmując rzeczywistość społeczną czynił to poprzez pryzmat ukazywania obecnych w niej dychotomii kluczowych wartości (a więc: miłości i nienawiści, egoizmu i altruizmu, itd.) oraz próby określania wyraźnych obszarów dobra i zła w swoich dziełach. Jednocześnie, jak dowodzi Kisiel, Bosch jako artysta, wykazywał pełną świadomość źródeł zła obecnego w znanych mu strukturach społecznych<sup>36</sup>.

Uważam, że podobną świadomość posiadał także Dante Alighieri, który z nawoływań i apeli w stronę florenckiego społeczeństwa (by powróciło ono z powrotem do tzw. tradycyjnych wartości) uczynił wręcz swoją misję poetycką i życiową, wierząc w potencjalną moc rezonansu społecznego wytworzonego przez własną twórczość. Prawdziwa jednak siła oddziaływania legitymizacyjnego polega, przede wszystkim, na skutecznym łagodzeniu lęku towarzyszącego człowiekowi w obliczu śmierci oraz redukcji poczucia mijającego czasu<sup>37</sup>. Do struktury wiedzy życia codziennego należy bowiem również indywidualna świadomość czasu i związanych z tym ograniczeń. Świadomość kolejności rzeczy i nieuchronności zdarzeń jest więc istotnym elementem tej wiedzy<sup>38</sup>.

Jeśli chodzi o umiejętność legitymizowania rzeczywistości społecznej, to człowiek nabywa ją już podczas socjalizacji pierwotnej. Owe działania legitymizujące jego życie codzienne muszą być jednak wciąż na nowo powtarzane, szczególnie w momentach wielkich życiowych doświadczeń<sup>39</sup>. Owa legitymizacja jest więc wiedzą społeczną i społecznie podtrzymywaną. Z kolei sam akt legitymizacji dokonuje się w ramach określonych struktur instytucjonalnych, które tworzą nowe systemy znaczeniowe, integrując dotychczasową rzeczywistość. Jest to niezbędne dla zrozumienia całości porządku instytucjonalnego i odgrywa znaczącą rolę w indywidualnym, jednostkowym poszukiwaniu sensu struktur życia społecznego.

Legitymizacja na płaszczyźnie zarówno obiektywnej jak i subiektywnej, posiada

<sup>36</sup> Por. P. Kisiel, *Hieronima Boscha Theatrum Mundi*, w: *Cywilizacja, Tradycja, Ethos. Rozmyślenia o cywilizacji*, dz. zb., (red.) J. Baradziej i J. Goćkowski, Kraków 1997, s.13-37.

<sup>37</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne...*, s. 149-150.

<sup>38</sup> Tamże, s. 42-43.

<sup>39</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (wyb.), Kraków 1998, s. 134-135.

bowiem szczególną funkcję podczas procesu przekazu międzypokoleniowego. Chodzi mianowicie o to, że prawdopodobne to, co wydaje się oczywiste dla pokolenia doświadczającego danych instytucji społecznych, nie jest już takie dla następnego pokolenia, któremu świat społeczny trzeba na nowo wyjaśnić i uzasadnić, a więc, tym samym, starać o utrzymywanie ładu biografii jednostki powiązanego z ładem historii<sup>40</sup>. W tym także – jak się wydaje – tkwi sens szerszego rozumienia legitymizacji.

Aby jednak w pełni zrozumieć rolę legitymizacji dla utrzymywania struktur społecznych, nie można pominąć w tym miejscu istotnej roli religii jako narzędzia legitymizacji świata społecznego.

Peter. L Berger definiuje religię jako: „Ustanowienie poprzez ludzkie działanie wszechobejmującego świętego porządku, który jako święty kosmos jest zdolny do utrzymania się w obliczu wszechobecnego chaosu”<sup>41</sup>. Poza tym, według tego uczonego, każdy porządek ludzki jest pewną wspólnotą, która musi poradzić sobie z kwestią śmierci<sup>42</sup>. Każda religia jednoczy bowiem różne formy doczesnego bytowania człowieka w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, a sam Berger stwierdza: „Siła religii w ostateczności polega na wiarygodności sztandarów jakie dzierżą ludzie, gdy stają przed śmiercią”<sup>43</sup>. Odniesienie do spraw ostatecznych jest więc dla religii kwestią fundamentalną

Poza tym, legitymizację, także tę religijną, można rozpatrywać ze względu na zawartość treści, którą ona posiada (mieszczą siętu wszelkie pojęcia, wyobrażenia, systemy wiedzy i przekonań) oraz źródła, a więc instytucje oraz osoby wytwarzające treści legitymizacyjne<sup>44</sup>. W procesie legitymizacji dokonuje się bowiem to, co

---

<sup>40</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii...*, s. 152.

<sup>41</sup> P. L. Berger, *Święty...*, s. 87-88.

<sup>42</sup> Chciałabym zwrócić w tym kontekście uwagę na opinię W. Rauschenbuscha, co do wydźwięku społecznego religii chrześcijańskiej. Stwierdza on: „Religia chrześcijańska w formie, w której nasi przodkowie przenieśli ją do nowożytnej epoki, była znacząca, jeśli chodzi o wymiar indywidualny takich zagadnień jak grzech, kara za grzech, wybaczenie, nadzieja na życie wieczne. Jednak ten rodzaj chrześcijaństwa nie posiadał niestety rezonansu społecznego. Był słaby jeśli chodzi o społeczne cele i nadzieje. W relacjach człowieka wobec człowieka, człowieka wobec własnej duszy, chrześcijaństwo było „solą ziemi”. Nie stworzyło ono jednak programu odnowy moralnej w wymiarze idei społecznej. Nie stworzyło chrześcijaństwo również, na bazie instytucjonalnej, takich rozwiązań, które mogłyby w pełni odpowiadać Bożej woli i zamysłom Jezusa Chrystusa. Więcej na ten temat: Z

ob. W. Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York 1912, s.48, tekst dostępny na stronie: <https://www.questia.com/read/53358860/christianizing-the-social-order>, dostęp 1.12.2016.

<sup>43</sup> P. L. Berger, *Święty...* s. 88.

<sup>44</sup> W. Świątkiewicz, *Legitymizacja:..* s. 10.

najistotniejsze: społeczne uzgodnienie jednolitej percepcji rzeczywistości, rozumienia tego, co prawe, prawowite, należne, odpowiednie i właściwe<sup>45</sup>.

Legitymizacja posiada również zarówno swój aspekt przedmiotowy jak i podmiotowy<sup>46</sup>. Do pierwszego z nich należą: treści, pojęcia, wyobrażenia, systemy wiedzy, religia, moralność, prawo, obyczaje; natomiast jej aspekt podmiotowy to instytucje tworzące treści legitymizacyjne<sup>47</sup>. Legitymizacja jest fundamentem tak społecznej jak i kulturowej rzeczywistości, a jej celem nadrzędnym jest utrzymanie ładu społecznego. Wojciech Świątkiewicz definiuje cele legitymizacji w następujący sposób:

Właściwym celem legitymizacji jest skuteczność i przetrwanie rzeczywistości społecznej rozpatrywanej na płaszczyźnie obiektywnej i subiektywnej, zachowanie i gwarancja stabilności społecznie wytwarzanych definicji rzeczywistości społecznej, jej struktur i zachodzących w niej procesów społecznych. Legitymizacja stanowi podstawę integracji społeczno-kulturowej i służy zachowaniu ładu społecznego. Zgodnie ze swoim łacińskim znaczeniem jest traktowana jako zgodność z prawem, prawość, prawowitość, należytość<sup>48</sup>.

Legitymizacja, co nietrudno dostrzec, dokonuje się przede wszystkim, choć nie tylko, poprzez język, który nazywa i klasyfikuje rzeczywistość uprawomocniając ją. Jeśli zaś chodzi o podział samej legitymizacji, to według Bergera i Luckmanna wyróżnić możemy następujące jej poziomy<sup>49</sup>:

#### **I poziom legitymizacji:**

Dokonuje się przez język, który uprawomocnia rzeczywistość poprzez nadawanie nazw przedmiotom i zjawiskom oraz ich klasyfikację.

#### **II poziom legitymizacji:**

To tezy teoretyczne w formie podstawowej. Możemy do nich zaliczyć przysłowia lub maksymy moralne, mające wpływ na społeczne postrzeganie rzeczywistości jako oczywistej, normalnej i mające wpływ na zachowanie ładu społecznego.

#### **III poziom legitymizacji:**

Rozumiany jest jako teorie legitymizujące życie instytucjonalne, co wymaga zastosowania aparatu rozbudowanej wiedzy.

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 7.

<sup>49</sup> Poziomy legitymizacji wyróżniono na podstawie: P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne...*, s. 139-141.



#### IV poziom legitymizacji

Są to uniwersa symboliczne definiowane jako: „(...) kompleksy tradycji teoretycznych, które interpretują różne obszary znaczeń i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”<sup>50</sup>.

Czwarty poziom legitymizacji ma więc wymiar najpełniejszy i wydaje się najbardziej znaczący z punktu widzenia tej rozprawy. Odniesienia do świata symboli tworzą najważniejszy fundament na którym zbudowane jest społeczeństwo.

Uniwersa symboliczne integrują mianowicie porządek instytucjonalny w sposób symboliczny i całościowy<sup>51</sup>. Symbolika rozumiana jako dynamiczne tworzenie się znaczeń odnosi się bowiem do codzienności i doświadczeń świata przeżywanego. To najwyższy stopień integracji znaczeń, operujący całościowymi, teoretycznymi systemami symbolicznymi. Zwykle jest tak, że porównują one porządek instytucjonalny do kosmologicznych i antropologicznych odniesień<sup>52</sup>.

Uniwersum symboliczne to także zasobnik znaczeń społecznie obiektywnych jak i uznanych subiektywnie, przy czym, należy rozumieć przez to całe, historycznie pojmowane społeczeństwo jak i indywidualną biografię jednostki oraz sytuacje graniczne<sup>53</sup>. Posiada owo uniwersum symboliczne – przede wszystkim – charakter porządkujący, gdyż umieszcza całokształt ludzkich doświadczeń i pojęć na właściwym miejscu<sup>54</sup>.

Pozwala ono także na scalanie niespójnych ról społecznych, kiedy wchodzą one w konflikt. Odpowiednie umiejscowienie różnych sfer ludzkiego życia i ich uprawomocnienie w układach kosmicznych czy też antropologicznych jest również zadaniem spełnianym przez uniwersum symboliczne<sup>55</sup>. Porządkuje ono więc wydarzenia historyczne, scala teraźniejszość, przyszłość i przeszłość w jedną całość<sup>56</sup>.

Procesy symboliczne są, przede wszystkim jednak, odwoływaniem się do znaczeń, myśli, wartości oraz treści. Odnoszą się one zwykle do rzeczywistości alternatywnych wobec rzeczywistości życia codziennego. Uprawomocnienie z kolei

---

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 143.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 142.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 143.

<sup>56</sup> Tamże, s. 151-152.

dokonuje się w najpełniejszy sposób właśnie w tej sferze. Jest najbardziej zintegrowane i kompletne.

Uniwersum symboliczne to także siła porządkująca rzeczywistość społeczną, to zespół wiedzy teoretycznej, ale także praktycznej<sup>57</sup>. Obejmuje ono także – co istotne – tzw. sytuacje graniczne doświadczane przez jednostkę, a więc nie będące częścią życia codziennego człowieka. Sytuacje takie są obecne w snach i marzeniach i są one zwykle niezwiązane z codziennością, co wcale nie oznacza, że nie są interpretowane tak, aby lepiej zrozumieć i wyjaśnić złożoność problemów rzeczywistości życia codziennego.

Uniwersum symboliczne tworzy także pewną hierarchię tożsamości, a właściwie jej postrzegania, plasując ją na osi: od punktu najbardziej rzeczywistego do najbardziej ulotnego. Porządkuje także wydarzenia historyczne i scala je w spójną, zrozumiałą dla jednostki całość. Tworzy ono także więzi pomiędzy pokoleniami oraz sprawia, że światy społeczne wraz z ich subświatami są dla jednostki zrozumiałe i podtrzymują jej tożsamość<sup>58</sup>.

Jeśli chodzi o przeszłość, to uniwersum symboliczne ustala wspólne odniesienia jednostki dane jej w procesie socjalizacji. Jest ono także wspólną pamięcią dla wszystkich dzielących podobne doświadczenia, a także pozwala zrozumieć procesy społeczne oraz rzeczywistość, w której one zachodzą. Nadając znaczenie i sens, przeciwdziała anomii społecznej, uzmysławia także społeczeństwu istnienie treści nadrzędnych wobec praktycznych doświadczeń i głosi, że wszelka rzeczywistość ma wymiar ludzki, natomiast cały kosmos ma potwierdzać celowość i ważność istnienia człowieka w świecie<sup>59</sup>.

Uniwersum symboliczne istnieje jako rzeczywistość obiektywna i oczywista, a więc powszechnie zrozumiała. Jako taka przestaje nią być w wyniku napięć instytucjonalnych obecnych w każdym społeczeństwie. W tym właśnie przypadku uniwersum wymaga podtrzymania go przez określone procedury legitymizacyjne, gdyż – tak jak każde zjawisko o charakterze społecznym – jest ono wytworem ludzkiego działania w procesie historycznym<sup>60</sup>.

Można także – owo uniwersum symboliczne – określić jako zbiór wierzeń, poglądów, przekonań. Funkcjonuje ono jako siła porządkująca indywidualną biografię

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 139.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże, s. 153.

<sup>60</sup> Tamże, s. 151.

i zespalająca ją z obiektywnie istniejącym porządkiem instytucjonalnym. Uniwersum umożliwia wyznaczenie miejsca każdemu fragmentowi ludzkiej biografii i nadanie mu sensu, a – poza tym – tworzy ono hierarchię własnej tożsamości, pozwalając jednostce na odnalezienie i zachowanie własnego „ja” w gąszczu różnych ról społecznych, które są jej przypisane<sup>61</sup>.

Najistotniejszą jednak funkcją legitymizacyjną uniwersum symbolicznego (i jego największym wyzwaniem) jest doświadczenie śmierci i przemijania<sup>62</sup>. Śmierć, jako sytuacja graniczna, stanowi bowiem najpoważniejsze zagrożenie dla struktur życia codziennego, przejawiającego się w swojej niekwestionowanej oczywistości. W tym właśnie aspekcie uwydatnia się siła uniwersum, które ochrania jednostkę przed lękiem i pozwala jej umrzeć w sposób społecznie i indywidualnie uznawany za odpowiedni<sup>63</sup>.

Jeśli chodzi o kwestię podtrzymywanie uniwersów symbolicznych, to należy zauważyć, że jedną z najstarszych form jest mitologia, zakładająca wykorzystanie schematów interpretujących rzeczywistość społeczną w oparciu o działalność sił nadprzyrodzonych, gwarantujących utrzymanie ciągłości rzeczywistości kosmicznej ze społeczną<sup>64</sup>. Jest to także forma uniwersum symbolicznego, którą można uznać historycznie za najstarszą. Każde pokolenie bowiem, w taki czy inny sposób, odwołuje się do mitów, znajdując w nich symboliczną egzemplifikację własnego losu, łączność świata ludzi ze światem bogów, przeznaczenie, powołanie, oraz odniesienie własnej teraźniejszości do prawd ukrytych w mitologii.

Czasem jednakże, mitologia przeradza się w teologię, będącą łączniczką pomiędzy światem bogów a światem ludzi<sup>65</sup>. Teologia jednak należy do tego zasobu wiedzy, który – w odróżnieniu od mitologii – nie jest już w takim stopniu dostępny szerszej społeczności, gdyż zawiera wiedzę osiągalną tylko dla określonej grupy czy też elity osób z nią związanych. Teologia oczywiście także służy podtrzymaniu tej formy legitymizacji, gdyż staje się wiedzą dostępną określonej grupie, nie jest jednak już tak znacząco obecna w codziennym życiu społecznym jak mitologia. Jest też uplasowana

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 146.

<sup>62</sup> Tamże, s. 148-149.

<sup>63</sup> Tamże, s. 149.

<sup>64</sup> Tamże, s. 162-164. Relacje pomiędzy porządkiem religijnym a społecznym analizują M. Eliade oraz E. Voegelin. Zob. M. Eliade, *Sacrum, Mit, Historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974; E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994.

<sup>65</sup> Tamże, s. 164.

bliżej idei sekularyzacji niż mitologia, która – jak to już zostało wspomniane – przenika całość życia społecznego nie ograniczając się do wybranych elit społecznych.

Kolejnym narzędziem utrzymania struktur uniwersum symbolicznego jest nauka, która usunęła, w toku własnego rozwoju, elementy sakralne z życia codziennego i zmieniła dotychczasowe odniesienie jednostki do świata społecznego<sup>66</sup>. W zasadzie mocno ograniczyła ona rolę obu uniwersów symbolicznych, a więc: mitologicznego i teologicznego i postawiła jednostkę wobec konieczności przededefiniowania rozumienia sił, które utrzymują w mocy sens jej życia społecznego<sup>67</sup>. Owe zsekularyzowane siły nowych źródeł znaczeń, znajdujące obszary swoich odniesień poza dotychczasową tradycją, odciskają coraz większe piętno na charakterze współczesnych sposobów legitymizacji w dzisiejszych strukturach społecznych.

Poza tym, istnieją inne mechanizmy pojęciowe legitymizujące miejsce jednostki w świecie społecznym. Może nim być – na przykład – terapia, która przywraca jednostkom reprezentującym zachowania dewiacyjne, nowe odniesienia i sposoby odnalezienia się w zdefiniowanych ponownie relacjach ze światem<sup>68</sup>. Terapia, w szerokim tego słowa rozumieniu, jest próbą przywracania jednostek, w jakiś sposób uległych dewiacji, na „właściwe”, czyli społecznie zaakceptowane tory. W ramach takiej terapii prowadzi się psychoanalizę, a także: poradnictwo psychologiczne, opiekę duszpasterską, a nawet egzorcyzmy<sup>69</sup>.

Owe działania terapeutyczne posiadają swój aparat pojęciowy i diagnostykę, a więc zasadniczo cały system przywracania jednostki do, tak zwanej, normalności, której struktura zbudowana jest w ten sposób, by nie podważać ogólnie przyjętych zasad społecznych. Wyżej wymieniona konstrukcja używa przy tym pojęć, które sprawiają, że człowiek pozostaje w granicach danej rzeczywistości społecznej i danego uniwersum symbolicznego. W tym sensie można tu mówić o uprawomocnieniu w sensie pozytywnym, a więc takim, które posiada możliwość motywowania jednostki do ponownego zaakceptowania swoich struktur społecznych.

Inaczej rzecz ma się z nihilacją, którą można określić jako uprawomocnienie o charakterze negatywnym<sup>70</sup>. W największym skrócie można zdefiniować to pojęcie

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 165.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże, s. 165-168.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, s. 168.

opisując je w następujący sposób: „(...) nihilacja zaprzecza realności wszelkich zjawisk albo interpretacji zjawisk, o ile nie pasują do danego uniwersum”<sup>71</sup>.

Jest to zatem mechanizm utrzymywania rzeczywistości, który ma na celu kontrolę zachowań pozostających poza normą, przy pomocy aparatu pojęciowego który jest jej bliski. Polega on zwykle na „tłumaczeniu” przy pomocy dostępnych pojęć, zachowań, które nie mieszczą się w uznanej normie, na język zachowań powszechnie uznawanych. Chodzi bowiem o to, by cała sfera symboliczna obejmowała rzeczywistość jako całość, w taki sposób, aby żaden jej element nie wykroczył poza granice jej obszaru<sup>72</sup>.

Utrzymanie rzeczywistości społecznej i jej legitymizacja jest zadaniem wynikającym ze społecznego podziału wiedzy, który narodził się – z upływem czasu – z podziału pracy<sup>73</sup>. Podział pracy, a więc wykonywanie określonych zadań w najbardziej skuteczny sposób, powołał z kolei do życia ekspertów w różnych dziedzinach wiedzy, którzy roszcząc sobie pretensję do wyjaśniania określonych aspektów rzeczywistości społecznej, konserwują i stabilizują zastane instytucje. Starają się przy tym nie dopuszczać do redefinicji dotychczasowych pojęć.

Można więc z całą pewnością wywnioskować, że mechanizmy utrzymywania uniwersum symbolicznego mają na celu jego ochronę w pewnym wymiarze i w każdym jego aspekcie. Stąd też, wszelkie pozanormatywne zachowania mające tendencję do wykraczania poza przyjęte schematy, są objęte działaniami mającymi na celu utrzymanie dotychczasowej, jednej definicji rzeczywistości. Owe działania, służące utrzymaniu pewnej jedności rzeczywistości przejawiają się na ogół w trojaki sposób<sup>74</sup>.

Po pierwsze: w razie pojawienia się konkurencyjnych konceptualizacji świata społecznego są one po prostu fizycznie ujarzmiane i niwelowane. Po drugie: jedność jest utrzymywana przez włączenie konkurencyjnych definicji rzeczywistości społecznej do głównego czy też obowiązującego nurtu tradycji, z którą – w imię obowiązujących zachowań – musi się zintegrować. Po trzecie: skuteczną formą utrzymywania owej jedności i sposobem walki z konkurencyjnymi wizjami rzeczywistości są zabiegi segregacyjne, polegające na wykluczeniu lub włączeniu pewnych grup społecznych,

---

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże, s. 171.

<sup>74</sup> Tamże, s.178.

warstw, kast w pewien system społeczny, religijny, ekonomiczny, który byłby otwarty tylko dla pewnej części społeczeństwa<sup>75</sup>.

W związku z powyższym, trafnym stwierdzeniem, sformułowanym przez Bergera i Luckmanna, z punktu przedstawianych w tej pracy rozważań, może być następująca refleksja:

Chrześcijaństwo średniowieczne (którego z pewnością nie możemy nazwać społeczeństwem prymitywnym czy starożytnym, ale które było jednak rodzajem społeczności dysponującej efektywnym monopolem symbolicznym) doskonale obrazuje wszystkie trzy procedury likwidacyjne<sup>76</sup>.

Tradycja chrześcijańska, posiadając struktury stabilizujące rzeczywistość społeczną, wpływała niewątpliwie jako czynnik hamujący na zmianę społeczną. Jednocześnie konserwowała ona własny monopol symboliczny, nie tylko poprzez wykluczanie konkurencyjnych definicji rzeczywistości, ale także poprzez włączanie niektórych z nich do oficjalnie głoszonego nauczania.

Często zdarza się mianowicie, że pewna ideologia jest wykorzystywana do legitymizacji interesów określonych grup społecznych czy elit władzy. Wtedy jej sens i znaczenie są poddawane odpowiednim zmianom, służącym osiągnięciu założonego, czasami także politycznego celu. Przykładem może tu być przyjęcie chrześcijaństwa przez Konstantyna Wielkiego, który wydaje się, że posiadał świadomość tego, że nowa religia zaczyna wypierać kultury pogańskie i że czas tych drugich ma się ku końcowi, co w konsekwencji przyczyniło się do podjęcia przez niego określonych decyzji<sup>77</sup>.

Bez względu jednak na to, w jaki sposób i z jakiej perspektywy rozpatruje się mechanizmy podtrzymujące rzeczywistość nie ulega, wątpliwości, że to właśnie proces społeczny jest tym czynnikiem, który obiektywizuje każdą liczącą się definicję rzeczywistości. Wszelkie zatem alternatywne koncepcje rzeczywistości realizują się w przypisanych im alternatywnych społeczeństwach, a nonkonformistyczne idee w swych propagatorach. Przy czym: im większa jest skala oddziaływania poglądów będących w opozycji do obowiązującego nurtu, tym silniejsze jest jej zakorzenienie

---

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, s. 182.

w społeczeństwie. Należy również zauważyć, że teorie wypracowywane w toku poszukiwań odpowiednich uprawomocnień są zwykle propagowane przez intelektualistów, aby wzmocnić i ponownie ustabilizować dotychczasowe instytucje<sup>78</sup>.

Mimo to, czasami bywa zupełnie odwrotnie: tworzone są nowe instytucje, które lepiej odpowiadają dotychczasowym teoriom. Nie można jednak nigdy zapominać, że cały system uprawomocnień jest tworzony przez indywidualnych aktorów życia społecznego i zawsze pozostaje nierozzerwalnie związany z ich działalnością. Prawdziwa, w tym kontekście, wydaje się więc następująca konkluzja: „Z socjologicznego punktu widzenia, sprawą zasadniczą jest uznanie (...) wszelkich uprawomocnień za wytwory człowieka; podstawą ich istnienia jest życie konkretnych ludzi i bez tego życia nie miałyby one empirycznego statusu”<sup>79</sup>.

Tak więc, legitymizacja jest czynnikiem najpełniej integrującym rzeczywistość społeczną. Poprzez nowe systemy znaczeniowe buduje ona dotychczasową rzeczywistość i jest niezbędna do zrozumienia całości porządku instytucjonalnego.

Odgrywa także znaczącą rolę w indywidualnym, jednostkowym poszukiwaniu sensu i struktur życia społecznego. Owo uprawomocnienie, na płaszczyźnie zarówno obiektywnej jak i subiektywnej<sup>80</sup>, posiada szczególne znaczenie podczas procesu transmisji następnym pokoleniom wytworów kultury, tradycji czy prawa, zabiegając o to, by zostały one uznane przez potomność jako ich własne. Pozwala to utrzymać ład biografii jednostki, powiązany z ładem historii.

Legitymizacja jest więc uznawana przez autorów *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* za rodzaj wiedzy społecznie zobiektywizowanej, pojawiającej się w okresie trwania ciągłości biograficznej jednostki, natomiast świat społeczny, z przypisanym do niego porządkiem, jest rzeczywistością nie wymagającą jakichś specjalnych uzasadnień<sup>81</sup>. Jest ów świat, w tym kontekście, oczywisty i niepodważalny dla każdego członka społeczeństwa. Dopóki zatem nie pojawia się konieczność wynikająca z prób kwestionowania dotychczasowego porządku społecznego (np. konflikt) dopóty inne, bardziej złożone systemy uprawomocnień nie są po prostu konieczne.

---

<sup>78</sup> Tamże, s.186.

<sup>79</sup> Tamże, s. 188.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, s.138.

Można zatem stwierdzić, że legitymizacja zwykle wytwarza nowe znaczenia, które jednak, służąc scalaniu znaczeń już związanych z różnymi procesami instytucjonalnymi, stabilizują rzeczywistość społeczną. Fakt ten nie oznacza wcale, że nie ma w tej rzeczywistości miejsca dla procesów zmiany społecznej czy też ewolucji, niektórych przynajmniej, struktur instytucjonalnych.

## **2.3 Współczesny kryzys legitymizacji**

---

Z innej niż Peter L. Berger i Thomas Luckmann perspektywy, fenomen legitymizacji we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym, rozpatruje Jürgen Habermas<sup>82</sup>: socjolog, filozof, publicysta polityczny oraz uznany krytyk rozwiniętego, czy też tzw. późnego kapitalizmu<sup>83</sup>. Uczony ten ujął to zagadnienie w swojej teorii działania komunikacyjnego, którego szczegółowe omówienie przekracza jednak ramy tej rozprawy i – z konieczności – może być jedynie przeanalizowane w kontekście omawianego tu uprawomocnienia władzy.

Habermas, nawiązując do Weberowskiego pojęcia racjonalności, wskazywał na zjawiska zachodzące w sferze legitymizacji politycznej, upatrując przejawy kryzysu w sferze ekonomicznej, a jego źródła w czynnikach społeczno-kulturowych<sup>84</sup>.

Kryzys legitymizacji władzy według Habermasa, polega więc – w największym uproszczeniu – na braku lojalności społeczeństwa wobec klasy rządzącej, a także zaniku tradycyjnych wartości jako podłoża dotychczasowych mechanizmów legitymizacji.

Deficyt legitymizacji jest obecnie poważnym problemem nowoczesnych państw opartych na gospodarce kapitalistycznej. Jest to, być może nawet, kwestia najważniejsza dla przetrwania ciągłości ustrojów tych krajów. Problem deficytu legitymizacyjnego nie jest jednak wyzwaniem tyle ekonomicznym, ile politycznym, a nawet kulturowym<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Najbardziej znane dzieło tego autora to: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

<sup>83</sup> J. Bohman, J. and W. Rehg, *Jürgen Habermas*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), tekst dostępny na stronie <https://www.plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/habermas/>, dostęp 6.08.2017.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> R. Plant, Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis, w: "European Journal of Political Research" 10 (1982), s.341-352, tekst: [www.google.pl/#q=raymond+plant+crisis+legitimation+pdf&](http://www.google.pl/#q=raymond+plant+crisis+legitimation+pdf&), dostęp 2.03.2017.



Powstaje zatem pytanie: „Jakie środki oddziaływania posiada działalność gospodarcza oparta na własności prywatnej, aby móc dokonywać legitymizacji powszechnej roli państwa”<sup>86</sup>? Pytanie to jest skutkiem obserwacji faktu, że liberalny kapitalizm nie jest już zdolny, zdaniem Habermasa, do utrzymania stałego wzrostu stopy życiowej wszystkich członków społeczeństwa. Do pewnego bowiem, czasu ustalona redystrybucja wytworzonych dóbr nie przyczyniała się, w jakiś znaczący sposób, do powstania poważniejszych konfliktów społecznych, omijając – tym samym – zagadnienie legitymizacji politycznej<sup>87</sup>. W obecnej jednak dobie, a więc w czasach tzw. późnego kapitalizmu, pytania o źródła legitymizacji powracają z niespotykaną dotąd częstotliwością.

Nie można bowiem uciec od pytania o to, w jaki sposób dokonywać dystrybucji dóbr i środków, zdając sobie sprawę z niemożności ich sprawiedliwego podziału tak, by utrzymać wysoki stopień uprawomocnienia dla działań klasy rządzącej. Jest to, zdaniem Habermasa, kwestia powstała w efekcie rozwoju kapitalizmu, a wynikająca z faktu, że system ten znacznie rozbudził oczekiwania konsumentów, co do stałego zaspokajania ich rosnących wymagań. Tak więc, nierówna dystrybucja bogactw wytworzonych przez gospodarkę liberalną i problemy związane z brakiem możliwości sprostania rosnącym oczekiwaniom społecznym, są nowymi zadaniami, które konsumenci złożyli na barki klasy rządzącej. Oczekują oni mianowicie takich regulacji gospodarczych, które przyczyniałyby się do stałej poprawy ich sytuacji ekonomicznej<sup>88</sup>.

I tu Habermas stoi na stanowisku, że wczesny kapitalizm znajdował swoje źródła legitymizacji w dawnych wartościach reprezentowanych przez burżuazję, w których oczywiście mieściły się poglądy religijne oraz zasady etyki protestanckiej<sup>89</sup>. Jednak – jak dowodzi dalej uczony – kapitalizm nie będąc w stanie reprodukować się „sam z siebie”, pozostaje zależny od pozostałości wczesnych systemów normatywnych, które go ukształtowały. Obecnie systemowi temu brak jest jednak moralnych fundamentów, które byłyby podzielane przez większość członków danego społeczeństwa.

Problem ten posiada również wymiar indywidualny. Otóż, brak podstaw moralnych przyczynia się do poczucia zagubienia jednostki, utraty przez nią tożsamości

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 342.

<sup>87</sup> Więcej na ten temat: Zob. F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2006.

<sup>88</sup> R. Plant, *Jürgen Habermas and the idea...*, s. 343.

<sup>89</sup> Tamże.

i poczucia sensu, co skutkuje w rezultacie rozpadem więzi społecznych<sup>90</sup>. Zbyt kruche są obecnie fundamenty etyczne, które winny być odnawialnym źródłem legitymizacji systemu kapitalistycznego. Oto, zdaniem uczonego, zasadnicza bolączka tego ustroju.

Habermas, w kontekście omawianego tu zagadnienia (prawdopodobnie zresztą pod wpływem Hegla), wyraża następujący pogląd:

Kapitalizm będzie przejawiał tendencję do popadania w sytuacje kryzysowe w momencie przejmowania sterów nad gospodarką, którą podejmie się kierować, właśnie z braku powszechnie podzielanych społecznych zasad moralnych, które mogłyby ograniczyć ciągły wzrost oczekiwań ekonomicznych ze strony społeczeństwa<sup>91</sup>.

Te oczekiwania rodzą się z kolei w wyniku ciągłego poszerzania się granic wolnego rynku, zaniku tradycyjnych, a tym samym religijnych wartości oraz wypierania dotychczasowej, wspólnotowej moralności przez moralność indywidualną<sup>92</sup>. Tworzy ona moralny subiektywizm, będący zawodnym i niestabilnym (podatnym na subiektywnie zmienne oceny i interpretacje) podłożem dla rozwoju działalności ekonomicznej.

Czasy poprzedzające rozwinięty kapitalizm charakteryzowały się, jak nietrudno przypuszczać, w sferze moralnej, ograniczaniem jednostkowych dążeń do zwiększenia własnego stanu posiadania. Umiar, umiejętność kontrolowania własnych potrzeb i powściągliwość wczesnego kapitalizmu, posiadały jednak swoje zakorzenienie w moralności, religii, obyczajowości i edukacji<sup>93</sup>. Można te wartości określić jako przynależące do sfery szeroko pojętej kultury. Zgodnie ze stanowiskiem Habermasa, przyczyniły się one – poprzez proces internalizacji norm, które z sobą reprezentowały – do stabilizacji systemu politycznego<sup>94</sup>. Trudno jest jednak aparatowi państwa, narzucić społeczeństwu restrykcje w jego dążeniach do coraz większego dobrobytu materialnego, jeśli owo społeczeństwo nie potrafi i nie chce narzucić sobie samo ograniczeń.

Wspomniane już przeze mnie tradycyjne wartości, które stały u podłoża wczesnego kapitalizmu przejawiały się w tych społeczeństwach poprzez:

---

<sup>90</sup> Tamże, s. 344.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże, s. 345

<sup>94</sup> Tamże.

- Zdolność do samoograniczania się jednostek, brak wygórowanych oczekiwań ekonomicznych (*Restraint*).
- Promowanie idei osiągnięć i sukcesów rozumianych jako nagroda za włożony wysiłek i wykonaną dobrze pracę, ale też – na przeciwległym biegunie – swojego rodzaju fatalizm, rozumiany jako zgoda, zwykłe klasy pracującej, na wyznaczone w hierarchii społecznej miejsce. Poza tym, brak tendencji do sprzeciwiania się czy też buntu wobec przypisanej sobie roli, przy czym obie te cechy były utrwalane przez przekonania religijne (*Achievement and Fatalism*).
- Etykę protestancką, przyczyniającą się do poczucia sensu pracy i godności jednostki i posiadającą umocowanie religijne (*Work Ethics*).
- Prywatyzację celów życiowych, podtrzymywaną przez tradycyjne wartości (*Civil privatization*)<sup>95</sup>.

Obecna erozja tych wartości skutkuje żądaniem większej partycypacji w życiu publicznym, co kolei stwarza nowe problemy dla administracji rządowej. Natomiast kultura zorientowana na powyższe wartości, zdaniem Habermasa, jest obecnie w fazie zaniku, gdyż wyczerpała się jej spuścizna moralna (*moral legacy*)<sup>96</sup>. Powstaje zatem pytanie o możliwości wypełnienia tej pustki moralnej tak, by proces legitymizacji społecznej mógł odbywać się bez większych zakłóceń.

W tym kontekście warta, jak sądzę, przytoczenia jest następująca refleksja:

Życie społeczne, do pewnego stopnia, zależy od porozumienia w sferze moralności zarówno w odniesieniu do jednostek (jej poczucia tożsamości, godności, wartości i celu) jak i podzielanych intersubiektywnie form życia gospodarczego i politycznego. Tradycyjna moralność spełniała dawniej swoją rolę w powyższej kwestii, jednakże liberalizm gospodarczy stoi w obliczu kryzysu, ponieważ sam do niego doprowadził. Tradycyjne więzi zostały przez kapitalizm zerwane i nie ma już źródeł z które mogłyby legitymizować jego dominację<sup>97</sup>.

Oczywiście, zwykły liberalny kapitalizm stara się nie dopuścić – poprzez regulacje prawne – do kryzysu, jednak jeśli nie da się go już uniknąć, to podejmuje

<sup>95</sup> Punkty opracowano na podstawie: R. Plant, *Jürgen Habermas and the idea...*, s. 345 i n.

<sup>96</sup> Tamże, s. 345.

<sup>97</sup> Tamże, s. 350.

próby ograniczenia jego negatywnych skutków. Habermas wskazuje jednak na to, że tego typu działania są skuteczne tylko w pewnych granicach<sup>98</sup>. Ogniskiem zapalnym kryzysu politycznego w kapitalizmie jest bowiem zawsze jakiś problem ekonomiczny. Angażuje on zwykle zróżnicowane interesy klas społecznych, co nieuchronnie rodzi konflikt. Stąd też, zabiegi polegające na bezpośredniej integracji społecznej są raczej nieskuteczne.

Można więc, w takim przypadku, mówić o kryzysie legitymizacji, gdyż władza państwowa bez odwoływania się do symboli religijnych, narodowych, kulturowych nie jest w stanie temu kryzysowi skutecznie zaradzić. Wynika to z faktu, że żadna władza nie ma administracyjnych możliwości tworzenia znaczenia, a to właśnie owo znaczenie jest żywym źródłem legitymizacji, niezbędnej w toku rozwoju coraz to nowych struktur administracyjnych i regulacji w różnych dziedzinach życia. Tam bowiem, gdzie władza ma problem z uzasadnianiem motywów swojego postępowania, następuje spadek zaufania do niej wraz z zanikiem motywacji do zaangażowania społeczeństwa w działalność produkcyjną<sup>99</sup>.

Co jednak jest podstawą skutecznej legitymizacji? Zdaniem Habermasa jest nią komunikacja, rozumiana jako proces wymagający spełnienia określonych warunków i mogący doprowadzić wszystkie strony do porozumienia<sup>100</sup>.

Być może więc, pomocnym w tym miejscu rozwiązaniem, będzie zastosowanie Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego, w której komunikacja pomiędzy partnerami spełnia określone zasady dyskursu. Można ją nazwać pewnym idealnym modelem komunikacji, pomocnym, zdaniem jej autora, w ustaleniu intersubiektywnych norm wspomagających proces legitymizacji<sup>101</sup>. Jej brak bowiem, czy też raczej akt wycofania jej przez społeczeństwo, jest jednym z kilku typów problemów pojawiających się w późnej fazie kapitalizmu.

Rozwinięty kapitalizm jest zwykle podatny bowiem na cztery typy kryzysu, z których każdy pociąga za sobą określone skutki, co ujęłam w poniższej tabeli.

---

<sup>98</sup> J. Heath, *Legitimation crisis in later work of Jürgen Habermas*, tekst dostępny na stronie: [www.homes.chass.utoronto.ca/~jheath/legitimation.pdf](http://www.homes.chass.utoronto.ca/~jheath/legitimation.pdf), s.12, dostęp 3.08.2016.

<sup>99</sup> Tamże, s. 14.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Zob: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

Typ kryzysu	Obszar oddziaływania	Dziedziny w których przejawia się kryzys
Ekonomiczny	Wartości ekonomiczne	Podatki/towary
Decyzyjny	Decyzje administracyjne	Zarządzanie/społeczna stopa życiowa
Legitymizacyjny	Znaczenie, sens	Lojalność
Motywacyjny	Znaczenie, sens	Praca, wysiłek

Tab.1. Opracowano na podstawie: J. Heath, *Legitimation crisis in later work of Jürgen Habermas*, figure 5, (Types of late-capitalism crisis), s. 14. Opracowanie własne.

Tak więc, nietrudno dojść do wniosku, że problemy natury legitymizacyjnej pojawiają się wtedy, kiedy zawodzą mechanizmy tworzące świat przeżywany, a będące odpowiedzialne za komunikację społeczną<sup>102</sup>. Świat przeżywany jest tu rozumiany jako sieć aktów komunikacji<sup>103</sup>. I to właśnie odpowiednia komunikacja pomiędzy partnerami społecznymi, jak i osadzenie źródeł legitymizacji w sferze społeczno-kulturowej mogą stać się remedium na postępujący kryzys.

W mojej opinii, wkład Habermasa w analizę przyczyn kryzysu legitymizacji jest ciekawą propozycją ukazania przyczyn tego problemu z szerszej niż tylko polityczna perspektywy. Cenne, jak sądzę, jest podkreślenie wymiaru nie tylko komunikacyjnego, ale też ekonomiczno-społecznego problemów legitymizacyjnych oraz zwrócenie uwagi na różne formy, które może przybrać ów kryzys. Nie brak jest bowiem u Habermasa odniesień, zarówno do sfery materialnej, duchowej oraz aksjologicznej życia społecznego, co – moim zdaniem – pozwala ująć kwestię legitymizacji w sposób bardziej kompleksowy i wielopłaszczyznowy.

W swojej analizie problematyki legitymizacji światów społecznych zamierzam jednak stosować konsekwentnie kategorie wypracowane w ramach socjologii fenomenologicznej.

<sup>102</sup> J. Heath, *Legitimation ...*, s. 29.

<sup>103</sup> Tamże.

# ROZDZIAŁ III

## SYMBOLIKA I JEJ WIELOZNACZNOŚĆ

### 3.1 Symbol a znak

---

Zgodnie ze stanowiskiem Antoniny Kłoskowskiej, twórczyni i propagatorki perspektywy kulturalistycznej w socjologii, znak jest pewnym wydarzeniem lub przedmiotem, związanym w doświadczeniu jednostki z innym przedmiotem lub wydarzeniem, do którego pozostaje się w jakiejś relacji<sup>1</sup>. Znaki (a symbole zaś w szczególności) określają i współtworzą nadających im sens ludzi.

Pomimo różnorodnych definicji i braku jednolitego stanowiska co do tego, czym jest symbol, większość badaczy tej problematyki zgadza się ze określeniem, że: „Symbol jest postacią znaku który nie ma desygnatu o realnej, konkretnej wartości”<sup>2</sup>. Warto też dostrzec, że w opinii Kłoskowskiej, symbol różni się tym od znaku, że jeśli chodzi o symbol to, przedmiot oznaczający ma znaczną wagę i wartość<sup>3</sup>.

Symbole nierzadko posiadają wartość autoteliczną, będąc celem samym w sobie i nie odwołując się do żadnych indywidualnych interesów czy też prób realizacji ludzkich potrzeb, choć i owe potrzeby mogą być ważnymi elementem całej kultury symbolicznej. Kultura symboliczna rozumiana winna być więc jako: utworzona przez symbolikę przestrzeń ludzkiego życia<sup>4</sup>. Jest ona obecna w każdym społeczeństwie: zarówno obecnie jak i na przestrzeni wieków. Jej podsystemami są: religia, wiedza nauka (w aspektach poznawczych), a także: sztuka i zabawa<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 28.

<sup>2</sup> *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, (red.) A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 30.

<sup>3</sup> Tamże, s. 30.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 31.

Kultura symboliczna jest więc częścią owego świata wartości, nieraz wartości szczególnego rodzaju: doniosłych, groźnych, godnych szacunku, a więc tych, uznawanych nawet w sferze intuicyjnej, za posiadające szczególne znaczenie.

Kontynuując rozważania na temat znaku i symbolu, chciałabym w tym miejscu wspomnieć o sposobie rozróżniania znaku od symbolu zaprezentowanym przez Tzvetana Todorova, socjologa, historyka i filozofa.

Otóż przeciwstawia on trójelementową strukturę znaku dwuelementowej strukturze symbolu<sup>6</sup>. W przypadku bowiem znaku to, co znaczące, zdaniem tego uczzonego, wchodzi w relacje z tym, co znaczone, zaś para ta może wejść w związek denotacji z „desygnatem”<sup>7</sup>. Dualny charakter symbolu oznacza jednak, że jest on skonstruowany tylko z dwóch elementów: symbolizującego i symbolizowanego. Dla zobrazowania swoich tez, Todorov przedstawia następujący przykład: „Krzyż symbolizuje religię chrześcijańską a czerń żałobę, gdyż nie ma trzeciego członu, z którym wiązałaby się nowa relacja odmiennej natury”<sup>8</sup>. Istnieją ponadto, zdaniem Todorova, pewne wyznaczniki, charakteryzujące wzajemne relacje pomiędzy znakami oraz symbolami. Należą do nich:

- przechodniość, stanowiąca, że „symbolizujące” zawsze może stać się „symbolizowanym” i odwrotnie. Nie ma takiej możliwości w przypadku znaków,
- parafraza, jako sposób określania elementu znaczonego odrębnego od znaczącego,
- relacja konieczności pomiędzy „znaczącym” a „znaczonym” (w przypadku symboli nie ma takiej konieczności),
- fakt, że znaki są jednowartościowe, symbole – wielowartościowe,
- uznanie, że znaki są poznawcze, gdyż denotując przyczyniają się do wzbogacenia zasobów ludzkiej wiedzy, natomiast symbole są niepoznawcze. (Nie oznacza to oczywiście, że symbol nie może się przyczyniać do naukowego poznania świata. Chodzi raczej o to, że go nie ułatwia),
- obserwacja, że symbole są zazwyczaj przestrzenne, a znaki – czasowe,

---

<sup>6</sup> Za: T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, w: *Symbole i symbolika*, (red.) M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 36.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Cyt za: Tamże.

- spostrzeżenie, że symbole mogą być również indywidualne, gdy znaki są zawsze społeczne, a więc starają się oddzielić sferę subiektywną od obiektywnej,
- stwierdzenie, że motywacja znaku jest inna niż motywacja symbolu, gdyż: „Motywacja znaku nie jest (...) nigdy niczym innym niż bezpośrednim stosunkiem między znaczącym a desygnatem”<sup>9</sup>.

Poza tym, znaki są zwykle wolne od intencji zawierania w nich treści zależnych od określonej idei, woli czy motywacji; w przeciwieństwie do symboli, które poprzez swój indywidualny charakter wymagają na ogół jakiejś reguły lub konwencji społecznej wspierającej zrozumiałość przekazu symbolicznego<sup>10</sup>.

Klasyk językoznawstwa – Ferdinand de Saussure uważał, że zadaniem nauk o znakach jest dociekanie istnienia znaków w życiu społecznym, ustalanie ich składu i dociekanie praw, którym owe znaki podlegają<sup>11</sup>. Z kolei amerykański semiotyk i filozof Charles W. Morris przeciwstawiał – dla odmiany – symbolowi sygnał twierdząc, że w przeciwieństwie do tego drugiego, sygnał nie jest wygenerowany przez interpretatora; a poza tym, nie wytwarza innego znaku. Sygnał nie ma więc cechy konwencjonalności. Można go zatem zdefiniować, według Morrisa, jako znak nienaznaczony świadomą wolą zmiany ze strony osoby go nadającej<sup>12</sup>.

Niektórzy badacze, poprzez symbol rozumieją przedmiot dany zmysłowej percepcji jednostki, który jest wytworem człowieka lub istnieje w przyrodzie i który kieruje myśl odbiorcy na inny przedmiot. Relacja pomiędzy przedmiotem symbolizowanym, a tym postrzegalnym zmysłowo, jest tu oparta na pewnej więzi, którą jednak nie zawsze łatwo zdefiniować. Zgodnie jednak z tym założeniem, owa więź miewa postać analogii (na podobieństwa do metonimii lub metafory)<sup>13</sup>.

Aby jednak symbol nie pozostał monosubiektywny, a więc zawłaszczony wyłącznie przez jednostkę, konieczne jest by stał się rozumiany przez szersze grono odbiorców, a więc aby stał się intersubiektywny.

Według Izydory Dąbskiej, symbol może posiadać funkcję znaku denotującego (na zasadzie konwencji), co zwykle ma miejsce w języku naturalnym; a także

<sup>9</sup> Cyt za: Tamże, s. 39-41.

<sup>10</sup> Tamże, s. 43.

<sup>11</sup> J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982, s. 13.

<sup>12</sup> Tamże, s. 150-151.

<sup>13</sup> M. Wallis, *Uwagi o symbolach*, w: „Studia semiotyczne”, tom 7, J. Pelc (wyd.), Wrocław 1977.



w technice i nauce (należą tu np. symbole matematyczne, chemiczne, znaki drogowe, nakazy i zakazy)<sup>14</sup>. Chodzi o to, że tak rozumiany symbol ma wartość komunikatu oznaczającego i posiadającego swojego nadawcę.

Drugi natomiast sposób rozumienia symboli odnosi się do stosowania ich jako metafory<sup>15</sup>. Ma to miejsce szczególnie w takich dziedzinach jak: religia, poezja, sztuka i szeroko rozumiana kultura. W tych obszarach ludzkiej działalności koncentrują się bowiem wartości szczególnie ważne dla indywidualnej egzystencji. Służą one nie tylko oznaczaniu pewnych rzeczy, ale również podkreślają i wzbudzają w odbiorcach odpowiednie przeżycia duchowe i psychiczne<sup>16</sup>. Wobec tego, należy zwrócić uwagę na rolę symboli o charakterze metaforycznym, nie tylko w sygnalizowaniu owych wartości, ale także w pobudzaniu odbiorców do ich percepcji.

Podsumowując w tym miejscu dotychczasowe analizy można wysunąć następujące wnioski: Pomimo braku jednej definicji symbolu, co do której występowałaby powszechna zgoda, nie ma zwykle wątpliwości co do tego, że:

- w każdym symbolu występują jakieś elementy konwencjonalne mimo, że nie każdy symbol opiera się wyłącznie na konwencji,
- każdy symbol, nawet jeśli nie jest wytworem człowieka, musi być przez niego wykorzystywany,
- elementy ikoniczne, a tym samym naturalne (mające swoje źródło w naturze rzeczy) są cechą większości symboli,
- znaczna część symboli, szczególnie te istniejące w sztuce, religii, snach itd. posiada ładunek emocjonalny i jest pełna ekspresji<sup>17</sup>.

Refleksja nad zagadnieniami związanymi ze znaczeniem i znakami, wskazuje więc jednoznacznie, że nie ma jednej, uniwersalnej definicji znaków, która byłaby do zaakceptowania przez wszystkich znawców tej problematyki. Wydaje się mimo to, że bez większych przeszkód zbiór znaków można przynajmniej podzielić przynajmniej na: ikoniczne i nieikoniczne<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> A. Dąmbaska, *O konwencjach semiotycznych*, w: „Studia semiotyczne”, t. 4, J. Pelc (wyd.) Wrocław, 1973, s. 173

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 144

Symbol, w tak przyjętej perspektywie, pozostaje w relacji konwencjonalnej, a więc nienaturalnej do przedmiotu, który symbolizuje, natomiast znak ikoniczny – przeciwstawiony symbolowi – ma związek naturalny z obiektem, do którego się odnosi<sup>19</sup>.

Przy wszystkich poczynionych założeniach nie należy jednak zapominać o najważniejszym wymiarze każdego znaku, mianowicie o tym, że każdy znak jest nie tylko znakiem czegoś, ale posiada również znaczenie dla konkretnej jednostki.

Z kolei jeśli chodzi o aspekt poznawczy znaków, to wydaje się bezdyskusyjne, że zapośredniczony charakter poznania, danego człowiekowi w znakach, stoi w czystej opozycji do idei oczywistości. Istotą oczywistości jest bowiem samouzasadnianie. To, co oczywiste ukazuje więc swoją słusność samo przez się w sposób bezpośredni i natychmiastowy<sup>20</sup>.

Fenomen ciągłego nadawania nowych znaczeń i reinterpretacji tych dotychczasowych podkreśla wielu badaczy tego zjawiska. Na przykład filozof Hanna Buczyńska-Garewicz w takich oto słowach odniosła się do omawianego zagadnienia: „Idee doskonałego początku przeciwstawia się koncepcja poznania i kultury będących ciągiem interpretacji, łańcuchem znaków warunkujących i tłumaczących się zarazem. Tak więc, znak przeciwstawia się oczywistości”<sup>21</sup>.

Tę złożoną relację pomiędzy światem przeżywanym przez jednostkę a problematyką znaków dostrzegł już zresztą sam Arystoteles, który rozróżnił słowa mówione jako znaki naturalne przeżyć osoby komunikującej swoje przeżycia oraz symbole tych przeżyć, a więc znaki umowne<sup>22</sup>.

### 3.2 Współ–prezentacja

---

W tej pracy chciałabym się posłużyć definicją symbolu wypracowaną w ramach socjologii fenomenologicznej, której niewątpliwym znakiem rozpoznawczym jest koncepcja symbolu jako relacji współ–prezentacyjnej, zaprezentowana przez Alfreda

---

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981, s. 60.

<sup>21</sup> Tamże, s. 43.

<sup>22</sup> J. Pelc, *Wstęp do ...*, s. 91.

Schütza. Tego prekursora przedstawiciela socjologii fenomenologicznej zainspirowały badania nad tym tematem dokonane wcześniej innego wybitnego filozofa, matematyka, a także fenomenologa: Edmunda Husserla.

Tak, jak już wspominałam: Schütz posługuje się koncepcją współ–prezentacji, powołując się na Husserla i jego badania z zakresu relacji pomiędzy dwoma podmiotami, a więc – w tym przypadku – łączenia się pewnych zjawisk w pary.

Schütz stał bowiem na stanowisku, że ludzka świadomość posiada tendencję do takich właśnie asocjacyjnych zabiegów<sup>23</sup>. Pojęcie to stworzył podczas swoich rozważań na temat zjawiska polegającego na łączeniu się z sobą pewnych dwóch obiektów. Tak więc, owa skłonność, charakterystyczna dla ludzkiej świadomości, została przez niego określona jako „pasywna synteza”. Jedną z takich szczególnych form owej syntezy była właśnie „współ–prezentacja”, inaczej zwana także „apercepcją analogiczną”<sup>24</sup>.

Schütz, rozwijając koncepcję swojego poprzednika, stwierdził, że: „Wszystkie współ–prezentacyjne odniesienia odznaczają się specyficzną transcendencją współ – prezentowanego obiektu w stosunku do aktualnego „tu i teraz” interpretatora”<sup>25</sup>.

Odniesienie o charakterze symbolicznym oznacza więc, że to, co oczywiste i codzienne zostaje w jakiś sposób przekroczone. Jest to zatem relacja pomiędzy obiektami należącym do różnych subświatów czy też dziedzin.

Współ–prezentujący element jest umiejscowiony w rzeczywistości życia codziennego, podczas gdy element współ–prezentowany wyrasta ponad nią<sup>26</sup>. Chodzi zatem o to, że w ludzkiej świadomości tworzą się zazwyczaj asocjacje na zasadzie skojarzonej pary znaczeń, z których każde należy do innego porządku rzeczywistości. Jednakże porządek najbardziej powszechny to ten, w którym połączone pary asocjacji w sposób intuicyjny pojawiają się w ludzkiej świadomości. Stąd też zjawiska, na pozór zupełnie z sobą niezwiązane formują jedność, bez względu na ewentualną uwagę, którą je obdarzamy<sup>27</sup>.

Zgodnie z dalszymi założeniami Schütza, akt łączenia się w pary (a więc współ–prezentacja) może mieć miejsce nie tylko podczas faktycznej obecności obu elementów, a więc współ–prezentującego oraz współ–prezentowanego, ale zachodzi ona również

---

<sup>23</sup> A. Schütz, *Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo*, w: Tenże, *O wielości...*, s. 63.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 99.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 63.

pomiędzy obecną i bieżącą percepcją, a – na przykład – wspomnieniem, snem czy fantazją. Tworzy, tym samym, odnosząc się do ludzkich asocjacji „jedność intuicji”<sup>28</sup>.

Powróćmy jednak do sedna rozważań. Czym więc jest symbol dla Schütza? Otóż ów uczony przytacza następującą definicję tego pojęcia:

Symbol można zdefiniować (...) jako współ-prezentacyjne odniesienie wyższego porządku, w którym współ-prezentującym elementem pary jest obiekt, fakt lub zdarzenie w obrębie rzeczywistości życia codziennego podczas gdy drugi współ-prezentowany element pary odnosi się do idei, która przekracza doświadczenie owego życia<sup>29</sup>.

Zatem należy zwrócić uwagę na fakt istnienia możliwości transcendencji, która przejawia się w idei zaprezentowanej przez tego socjologa.

Wszystkie powyższe rozważania, dotyczące zasad konstituowania się elementów współ-prezentacyjnych, mają jednoznaczne przełożenie na płaszczyznę odniesień symbolicznych. Każdy bowiem przedmiot, każde zdarzenie i fakt są doświadczane nie bezpośrednio, ale niejako w zastępstwie danego przedmiotu czy też zdarzenia. Relacja pomiędzy obiektem współ-prezentującym a współ-prezentowanym polega więc na tym, że element współ-prezentujący wzbudza związki skojarzeniowe z elementem współ-prezentowanym, który z kolei niekoniecznie musi być przedmiotem lub faktem. Może on należeć zarówno do przestrzeni materialnej jak i duchowej. Może być on obecny w oczywistości świata codziennego, ale też może być, jak już wspomniałam: snem, indywidualną fantazją czy też wspomnieniem.

Poza tym, co ważne: może zarówno występować z elementem współ-prezentującym jak i go poprzedzać czy też za nim podążać. Bywa także ponadczasowy<sup>30</sup>. Schütz podsumowuje własne refleksje następująco:

Owe współ-prezentacyjne relacje mogą pojawiać się na różnych poziomach: obiekt współ-prezentowany może zwrótnie współ-prezentować kolejny obiekt – są znaki znaków i symbole symboli, itd. Co więcej, potrzeba współ-prezentującego, bezpośredniego doświadczenia w żadnym razie nie składa się z percepcji obiektów fizycznych (...) <sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 64.

<sup>29</sup> Tamże, s. 90.

<sup>30</sup> Tamże, s. 65.

<sup>31</sup> Tamże.

Tak więc, uwagi dotyczące symbolu jako współ-prezentacji, są odniesieniami do relacji pomiędzy poszczególnymi porządkami. Schütz przytacza tu przykład flagi, która będąc rzeczą materialną i należąc do obszaru przedmiotów fizycznych, odnosi się do obszaru znajdującego się poza zbiorem owych przedmiotów, gdyż reprezentuje, na przykład, republikę<sup>32</sup>. Może jednak zdarzyć się tak, że zarówno element współ-prezentujący jak i współ-prezentowany przynależą do tego samego porządku rzeczy materialnych.

W celu wprowadzenia pewnego ładu klasyfikującego różne kategorie współ-prezentacyjne, uczony wyróżnia cztery porządki każdej relacji, czy też sytuacji współ-prezentacyjnej:

- schemat apercepcyjny oznaczający porządek obiektów doświadczanych bez żadnych współ-prezentacyjnych odniesień. Rzeczy są więc dane ludzkiej percepcji jako one same,
- schemat współ-prezentacyjny, a więc porządek obiektów odnoszących się do rzeczy innych niż one same,
- schemat referencyjny, a więc porządek obiektów apercepowany tylko na zasadzie analogii,
- schemat kontekstualny (interpretacyjny), a więc relacja dominująca między schematem współ-prezentacyjnym a referencyjnym<sup>33</sup>.

Trudno więc nie dostrzec, że sytuacje współ-prezentacyjne cechuje wieloznaczność, którą z kolei wyróżniają poszczególne zasady:

- zasada względnej irrelevancji nośnika – polega ona na tym, że „(...) współ-prezentowany obiekt X, który źródłowo połączony był w parę ze współ-prezentującym obiektem A, może stworzyć nową parę z obiektem B, który odtąd będzie współ-prezentował X.<sup>34</sup>” Chodzi zatem o to, że istnieje możliwość zastąpienia jednego nośnika innym, który przywołuje te same lub bardzo zbliżone treści,

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Przedstawione punkty zostały wyróżnione na podstawie: Tamże, s. 66

<sup>34</sup> Tamże, s. 69.

- zasada zmienności znaczenia współ-prezentacyjnego – cechuje ją to, że różne określenia denotują ten sam obiekt. Mają więc różne znaczenia, lecz ten sam przedmiot. Tak więc, ich współ-prezentacyjne znaczenia są różne. Można odnosić się do tej samej osoby lub rzeczy używając różnych określeń jej dotyczących<sup>35</sup>,
- zasada figuratywnego przeniesienia – ma miejsce wtedy, gdy współ-prezentujący obiekt X łączy się w nową parę ze współ-prezentowanym obiektem Y lub nawet jeszcze innym obiektem. Przeniesienia tego typu są początkiem każdej formy przerośnięcia. Nawet więc, jeśli źródłowe współ-prezentacyjne odniesienie typu A-X ulega zapomnieniu w zbiorowej świadomości, to relacja A-Y może zostać zachowana. Jako przykład podaje tu Schütz okrąg, który był początkowo symbolem wieczności, a z biegiem czasu stał się owym symbolem wieczności nawet wąż zwinięty w okrąg, który – podobnie jak pierwotny symbol okręgu – nie posiada początku i końca<sup>36</sup>.

Każda interpretacja wyżej wymienionych relacji jest oczywiście uzależniona od ludzkiego zasobu podręcznej wiedzy, doświadczeń, uprzedzeń oraz tego, co tworzy świat życia codziennego (dany człowiekowi w jego naturalnym nastawieniu). Jest to właśnie codzienna scena życiowych sytuacji, nad którą jednostka stara się sprawować kontrolę w taki sposób, by realizować swoje zamierzenia i plany<sup>37</sup>. Jednostka więc, poprzez znaki i cały system wskazań, dany jej podręcznej wiedzy i doświadczeniu, stara się: „(...) poradzić sobie ze światem znajdującym się w jej zasięgu”<sup>38</sup>.

Świat ów to zwykle świat historyczny, naturalny i społeczno-kulturowy. Jednakże nie tylko: to bowiem (przede wszystkim – z punktu widzenia socjologii fenomenologicznej) świat relacji intersubiektywnych, a więc wymagających od jednostki wysiłku właściwej komunikacji z innymi. W ten wysiłek wpisuje się konieczność zdobywania naszej wiedzy o świadomości i cielesności drugiego człowieka. Każdy człowiek jest więc niejako zwrócony w stronę innego, jako istniejącego w swoim fizycznym, a więc cielesnym i duchowym wymiarze.

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 70.

<sup>36</sup> Tamże, s. 71.

<sup>37</sup> Tamże, s. 71.

<sup>38</sup> Tamże, s. 76.

W tym kontekście, pojęcie empatii w stosunku do bliźniego, to również pewna forma prezentacyjnego odniesienia<sup>39</sup>. To właśnie bowiem współ-prezentacja jest fundamentem umożliwiającym stworzenie wspólnoty komunikacyjnej, w której jednostka może znaleźć modele przekazywania znaczenia przez innych, właśnie w celu zrozumienia ich samych i motywów, którymi się oni posługują w świecie życia codziennego.

### 3.3 Funkcje symboli

---

Według Antoniny Kłoskowskiej, główną funkcją symboli jest ich służba w doświadczaniu przez człowieka rzeczywistości ponadmysłowej, a więc transcendencja w jej wielorakich formach. Oznacza ona, przede wszystkim, możliwość przekraczania danego miejsca i czasu<sup>40</sup>. Natomiast: „(...) sam nośnik znaczenia przedmiot oznaczający staje się wyczuwalny i ważny”<sup>41</sup>.

Umiejscowienie problematyki symboli w tym ujęciu, umożliwiła perspektywa humanistyczna w socjologii, rozwijająca się w drugiej połowie XX wieku. Na nowo wyeksponowała ona rolę zjawisk kulturowych w świecie społecznym oraz zwróciła uwagę na kategorię ludzkiego *Verstehen*. Za główne podmioty życia społecznego zaczęto wtedy uważać osoby, które konstruowały rzeczywistość społeczną na bazie przyswajanej wiedzy potocznej. Niewątpliwie przyczyniła się do tego teoria Webera poddawana refleksji naukowej przez Schütza<sup>42</sup>.

Przyjmując jej tezy można dostrzec, że człowiek w swojej indywidualnej biografii egzystuje w różnych wymiarach życia społecznego, zaś wydarzenia historyczne mogą posiadać wielorakie znaczenia istniejące w swoim kulturowym wymiarze<sup>43</sup>. Codziennosc jest tylko jednym, ale nie jedynym z wielu mikroświatów, w którym jednostka musi się orientować.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 77.

<sup>40</sup> A. Kłoskowska, *Kultura*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, (red.) A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 45-46.

<sup>41</sup> A. Kłoskowska, *Kultura symboliczna*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, (red.) A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 30

<sup>42</sup> A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 45-46.

<sup>43</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany...*, s. 33.

Codzienne, ludzkie funkcjonowanie w świecie społecznym, w jego złożonej wielopostaciowości, jest znacznie łatwiejsze dzięki relacjom symbolicznym, które nierzadko – poprzez szeroko rozumianą perspektywę społeczno-kulturową pozwalają ująć kondycję człowieka w spójną, zrozumiałą i akceptowalną całość. Człowiek bowiem próbuje ujarzmić doświadczenia własnej transcendencji przy pomocy symboli w taki sposób, by stanowiły one jakąś analogię do świata jego codziennej percepcji. Rozumienie świata, zarówno społecznego jak i naturalnego jest, zdaniem Schütza, możliwe „w kategoriach porządku rzeczy i zdarzeń”<sup>44</sup>.

Nie zawsze jednak można symbolowi przypisać jednoznaczny sens. Cechą przekazu symbolicznego jest często bowiem niejasność i dwuznaczność, co wcale nie deprecjonuje jego znaczenia. Przeciwnie – wieloznaczność, a tym samym otwartość symbolu na różnorodne interpretacje, wynika z samej struktury relacji symbolicznych, które, na różnych płaszczyznach interpretacji, mogą nie przystawać do siebie. Jednoznaczny symbol zapewne przestałby nawet być symbolem<sup>45</sup>.

Symbol łączy więc dwie rzeczywistości oraz pozwala na obiektywizację ludzkiego doświadczenia i scalanie poszczególnych jego płaszczyzn tak, by świat – przeżywany przez jednostkę w swojej biografii miał sens. Dzieje się to poprzez proces symbolizacji<sup>46</sup> i nie ogranicza się jedynie do jednostkowych doświadczeń. Proces ten skutecznia się często poprzez język, który będąc systemem znaków jest potężnym narzędziem przekazu symbolicznego.

Język jest, w sposób niekwestionowany, oznaką zbiorowej pamięci społeczności, zbudowaną z intersubiektywnych światów. Zawiera on w swoich konstrukcjach: typizacje, pojęcia, abstrakcje oraz generalizacje, które jako społeczny system są ułożone w pewne hierarchie wartości świadczące o systemie relewancji określonego społeczeństwa<sup>47</sup>.

Symbole językowe pozwalają zatem, będąc częścią składową społeczeństwa, na ujęcie ich w ramy sensu i znaczenia – zarówno w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym. Natomiast komunikacja z innymi, oparta na systemie symboli i znaków, pozwala jednostkom na przekraczanie barier teraźniejszości, na wychodzenie i wykraczanie poza dane miejsce i czas.

<sup>44</sup> A. Schütz, *O wielości...*, s. 89.

<sup>45</sup> S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012, s. 82.

<sup>46</sup> Tamże, s. 71-72.

<sup>47</sup> Tamże, s. 83.



Owo uzgadnianie świata i jego układu odniesień zawsze opiera się na konstrukcjach zbudowanych ze znaków i symboli, a tworzenie sensu, pod postacią pewnych symbolicznych subuniwersów, wykracza poza ramy tego, co oczywiste w ciągach zdarzeń świata codziennego. Z kolei tak powstałe, zwrotne oddziaływanie zinstytucjonalizowanych działań oraz wyobrażeń, posiada skłonność do szukania bilansu, uproszczeń i stabilizacji<sup>48</sup>.

Z perspektywy socjologii fenomenologicznej, intersubiektywność, będąca wynikiem uzgadniania rzeczywistości, rozpatrywana jest w wymiarze wiedzy. Jest ona pewnym porządkiem informacyjnym będącym pochodną życia społecznego. I tak, na przykład, Grażyna Woroniecka zauważa, że relacje pomiędzy rzeczywistością świata codziennych doświadczeń a innymi dziedzinami życia, dokonują się właśnie za pośrednictwem symboli. Ich organizacja dąży do ładu i ma charakter uporządkowany, gdyż tworzy z osobnych znaczeń sensowne systemy<sup>49</sup>.

W tym miejscu należy wspomnieć o pewnej poznawczej kategorii teoretycznej, którą stanowi uniwersum symboliczne, wspomniane już w tej pracy, w rozdziale pt. *Pojęcie legitymizacji*. Jego geneza wywodzi się ze zobiektywizowania subiektywnej rzeczywistości społecznej i wykazuje związki pomiędzy określonymi dziedzinami rzeczywistości społecznej a instytucjami. Fenomenologia zwraca zatem uwagę na fakt organizowania indywidualnych doświadczeń i przeżyć jednostki pod wpływem sił zinstytucjonalizowanych. Uprawomocniają one indywidualną biografię poprzez umieszczenie jej w obrębie tego, co obiektywne, a więc – ładu instytucjonalnego<sup>50</sup>.

Rola uniwersum symbolicznego jest zatem jednym z fundamentów ładu nie tylko instytucjonalnego, ale społecznego w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu. Stanowi ono element budujący niezbędne relacje pomiędzy światem subiektywnym jednostki a jego obiektywnymi formami istnienia.

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 85.

<sup>49</sup> G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 2003, s. 102.

<sup>50</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne ...*, s. 104.

### 3.4 Siła przekazu symbolicznego

---

Pierre Bourdieu – francuski socjolog, antropolog i filozof, odrzucający semiotykę strukturalną, stoi na stanowisku, że język z jego społeczną naturą, nie może być postrzegany jako coś zewnętrznego wobec społeczeństwa, gdyż znaki funkcjonują nie jako rzeczywistość pozaspołeczna, ale są umieszczone w samym jej środku<sup>51</sup>.

Bourdieu jest więc zainteresowany językiem jako praktyką określonych form życia zbiorowego. Nie ucieka on jednak przed problemem wartości społecznej, która jest rozumiana poprzez pryzmat jej znaczenia dla socjologii. Język, posiadający swoją społeczną wartość, język reprodukujący się w porządku symbolicznym – oto główne obszary zainteresowań tego badacza. Bourdieu posługuje się pojęciem symbolu w taki sposób, że – ujmując to słowami E. Hałas – „wiąże (...) symboliczny wymiar kultury z działaniami i stosunkami symbolicznymi”<sup>52</sup>.

Symbol, o którym mowa jest w tym rozdziale, jest – w koncepcji tego uczonego – zawsze wytwarzany społecznie, stąd też w szczególny sposób pojęcie symbolu jest rozumiane w odniesieniu do jego socjologicznych implikacji. Zdaniem Bourdieu, symbol można opisywać w kategoriach: znaczenia, oceniania i wiary<sup>53</sup>. Posiada on także swoją społeczną wartość i skuteczność.

Wymiar symboliczny jest z kolei wynikiem komunikacji, nawiązywanej w trakcie relacji społecznych, które są źródłem siły symbolicznej, będącej zarazem siłą społeczną. Język natomiast, posiadający umiejętność reprezentowania jakiegoś autorytetu, a zarazem jego siłę i władzę, nie może być traktowany w tej koncepcji jako zwykłe narzędzie semiotyczne, pomijające okoliczności i kontekst społeczny, w którym powstał<sup>54</sup>.

Poza tym, Bourdieu analizuje także tzw. „efekt symboliczny”, wytwarzający się pomiędzy podmiotami pozostającymi w relacji wzajemnego oddziaływania, a więc w stosunkach czysto społecznych, gdyż – co warto podkreślić raz jeszcze – dla Bourdieu: „Symbolizm nie stanowi jakiejś swoistej, semiotyczno-lingwistycznej, autonomicznej rzeczywistości, jest bowiem wytwarzany społecznie”<sup>55</sup>. Samo znaczenie

---

<sup>51</sup> E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 159.

<sup>52</sup> Tamże,

<sup>53</sup> Tamże, s. 160.

<sup>54</sup> Tamże, s. 155; a także: Zob. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991.

<sup>55</sup> Cyt. za: E. Hałas, *Symbole...*, s. 159.

z kolei jest immanentnie związane z działaniem, gdyż to ono właśnie może być źródłem efektu symbolicznego<sup>56</sup>. W tym miejscu można dopatrywać się podobieństw założeń tego badacza do koncepcji Floriana Znanieckiego, dla którego znaczenie jest częścią systemów działania<sup>57</sup>.

Kontynuując swoje rozważania, uczony ten odnosi się także do zagadnienia władzy symbolicznej, którą jednak nie tyle postrzega jako związaną z samym symbolem, ile charakteryzującą stosunki społeczne.

Podobnie rzecz ma się z rytuałem religijnym, który może być traktowany jako rytuał społeczny w swoim szczególnym wymiarze. Chodzi tu mianowicie o ten typ symbolizmu, który wytwarzany jest w wyniku oddziaływania jakiegoś autorytetu uczestniczącego w danej ceremonii<sup>58</sup>. Jeśli natomiast chodzi o rytuały magiczne, to często w ich centrum bywa np. czarownik lub uznany autorytet, a więc osoba posiadająca w hierarchii danej społeczności określone miejsce, ciesząca się uznaniem współplemieńców oraz odpowiednio uplasowana na drabinie prestiżu społecznego.

To właśnie autorytety mają ogromne znaczenie dla logiki władzy symbolicznej. Podczas takich form komunikacji jak wykład lub kazanie, mniej istotne jest przyswajanie treści przez adresatów tej formy wypowiedzi niż autorytatywność osoby mówiącej oraz okoliczności, które legitymizują daną sytuację zgodnie z uprawomocnionymi wcześniej zasadami. Autorytet jest więc tym, co podkreśla społeczny charakter symbolizacji.

Władza symboliczna wynika oczywiście z faktu posiadania pewnego kapitału symbolicznego, a więc autorytetu społecznego który jest jej ważnym choć niejedynym atrybutem. W każdym razie, owa władza jest czynnikiem wpływającym nierzadko na utrwalanie zastanego porządku społecznego. Władza symboliczna jest tu rozumiana jako ustanawianie ładu opartego na wiedzy rozumianej jako powszechne przeświadczenia. W opinii Elżbiety Hałas, Bourdieu pogłębia więc pytanie o społeczne warunki związane z doświadczaniem świata społecznego jako czegoś oczywistego<sup>59</sup>.

Zagadnienie pojęcia dominacji autorytetu społecznego jest tu ważne, choć na pewno nie wyczerpuje tematu władzy symbolicznej, która wykracza poza tę kwestię. Tak czy inaczej, istotne jest w tym ujęciu to, że pokazuje ono nowy, polityczny wymiar

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 161.

<sup>57</sup> Por. E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 68.

<sup>58</sup> Tamże, s. 164.

<sup>59</sup> Tamże.

sprawowania owej władzy. Nie wolno bowiem zapominać, że symbolizm w działaniu zbiorowym jest właściwą siłą społeczną, zupełnie różną od jakiejś fizyki społecznej, gdyż jest to zjawisko kulturowe. Należy zatem w tym kontekście mówić raczej o władzy symbolicznej oddziałującej na ludzi. Zresztą samo działanie też jest zasadniczo symbolem, a sama władza jest symboliczna i zaopatrzona w symbole. Symbolizować może ona, na przykład, dążenie do dominacji. Posiada również moc wpływania, manipulowania albo transformowania rzeczywistości w życiu zbiorowym i to właśnie pozostaje centralnym zagadnieniem socjologii procesów symbolicznych<sup>60</sup>.

Te procesy symboliczne są wynikiem działania człowieka nie tylko zaopatrzonego w arsenał symbolicznych środków wyrazu, ale także myślącego o sobie i otaczającym go świecie w kategoriach symbolicznych. W tym miejscu warto, jak sądzę, przybliżyć krótko rozumienie terminu: „homo symbolicus”.

Pojęcie „homo symbolicus”, a więc „człowiek symboliczny”, zostało przedstawione przez Ernsta Cassirera<sup>61</sup>, który poprzez symbole dokonywał aktów poznania rzeczywistości wyrażającej się w ludzkiej kreatywności na polu szeroko rozumianej kultury. W myśl tej zasady, człowiek wyraża znaczenia poprzez mit, religię, czy sztukę i zawsze czyni to za pomocą znaków. W ten właśnie sposób staje się on twórcą i w ten także sposób określa swój stosunek do samego siebie oraz otaczającego go świata. Ów świat jest oczywiście światem kultury, a ściślej rzecz ujmując: kultury symbolicznej. W jaki jednak sposób należy rozumieć to pojęcie?

Kultura symboliczna została opisana przez A. Kłoskowską jako „(...) sfera symboli i wartości”<sup>62</sup>. Dostarcza ona także różnych form ekspresji, co stanowi o jej sile i rezonansie społecznym. Kultura symboliczna wyraża się najpełniej w napięciach istniejących w jej sferze symbolicznej. Trzeba przy tym pamiętać o skłonności sfery symbolicznej do wielowartościowości i częstego wyrażania takich wartości jak: dobro, życie, stałość, ale też czasami ich przeciwieństw.

Bardzo sugestywnie odnosi się do tematu symbolu Władysław Kopaliński, który, jako wytrawny znawca tematyki symbolicznej, we wstępie do swojego *Słownika symboli*<sup>63</sup> bardzo umiejętnie przedstawia naturę tego pojęcia. Otóż, autor tego dzieła

---

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Więcej zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.

<sup>62</sup> A. Kłoskowska, *Encyklopedia...*, s. 46.

<sup>63</sup> W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2006, s. 5.

podkreśla wrodzoną dwoistość symbolu, połączoną z zasadą dzielenia, ale też łączenia.

Cechą symbolu jest więc, według Kopalińskiego: niedookreśloność, płynność, niejasność, a przede wszystkim tajemnica, zaszyfrowana w jego ukrytym znaczeniu, często dostępna tylko wąskiej grupie zainteresowanych tym zagadnieniem badaczy<sup>64</sup>. Czasem bowiem bywa ów symbol oczywisty w danej kulturze, czasem znów zanika, pochłaniany w zbiorowej niepamięci jakiejś epoki<sup>65</sup>.

Cassirer, w tym kontekście, podkreślał istotność tej przestrzeni człowieka, którą można nazwać systemem symbolicznym. Opisywał ją następującymi słowami: „Ta nowa zdobycz przekształca całe ludzkie życie. Człowiek, w porównaniu do innych zwierząt, żyje nie tylko w rozleglejszej rzeczywistości, żyje jak gdyby w nowym wymiarze rzeczywistości”<sup>66</sup>. Siła przekazu symbolicznego zawsze więc tkwiła w jego różnorodności, zmienności i umiejętności obrazowego przedstawiania relacji społecznych.

W kontekście powyższych rozważań, chciałabym zastanowić się nad najbardziej specyficznymi cechami samego symbolu, określanego tym razem w kategoriach raczej tego jaki jest, niż czym jest. Stąd też, charakterystyczne cechy symbolu, to – zgodnie z poglądem niemieckiego filozofa Paula Tillicha:

- figuratywność, oznaczająca nakierowanie odbiorcy symbolu nie tyle na sam symbol, ile na przekaz wewnętrzny w nim zawarty;
- postrzegalność, oznaczająca, że wartości transcendentne i niewidzialne stają się dostępne ludzkim zmysłom, a tym samym zostają zobiektywizowane;
- siła, oznaczająca, że symbol posiada pewną moc, która nie jest dana zwykłym znakom, a która ma charakter konieczny;
- powszechność, dotycząca uznania symbolu jako czegoś zakorzenionego i utrwalonego społecznie<sup>67</sup>.

Tillich stoi na stanowisku, zgodnie z którym:

---

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> E. Cassirer, *Esej...*, s. 37.

<sup>67</sup> P. Tillich, *Symbol religijny*, w: *Symbole i symbolika*, (red.) M. Głowiński, s. 148.

Akt stworzenia symbolu jest aktem społecznym mimo, że rodzi się w jednostce. Jednostka może wymyślić znaki na własne, prywatne potrzeby; nie może jednak stworzyć symboli. Jeśli coś staje się dla niej symbolem, dzieje się to zawsze w relacji ze społecznością, która z kolei może się w tym symbolu rozpoznać<sup>68</sup>.

W tym miejscu należy, w mojej opinii, zadać sobie pytanie o specyfikę symbolu religijnego, często spotykanego w dziełach Dantego Alighieri. Wydaje się, że posiada on wszystkie wyżej wymienione cechy jak również tę, że zdecydowanie znajduje się poza obszarem racjonalnych dociekań, a poza tym – dotyczy rzeczywistości pozaziemskiej i wartości uznawanych za ostateczne. Symbol religijny, a każdy z nich powstał w toku historycznego rozwoju religii, wykracza więc zarówno poza poznanie subiektywne i obiektywne<sup>69</sup>.

Można też, zdaniem Tillicha, wyróżnić pewne poziomy symboli religijnych.<sup>70</sup> Pierwszy z nich jest podstawowy, w tym sensie, że koncentruje się na takich obszarach zainteresowań jak świat istot boskich (Istota Najwyższa, Bóg, itd.). W zasadzie do tych właśnie wartości odnosi się każdy akt religijny rozumiany jako reprezentacja. Wynika to z założenia, że Bóg jako transcendentna istota nie jest dany ludzkiemu wyobrażeniu. Bóg jest zatem pewną figuratywną reprezentacją rzeczywistości w jakiejś rzeczywistości o naturze religijnej.

Istnieje jednak także inny poziom: to przedmioty naturalne oraz historyczne, posiadające odniesienie do przedmiotów świętych oraz osób historycznych, które stały się obiektem kultu religijnego. Są owe wspomniane osoby oczywiście realnie istniejącymi postaciami, ale jednocześnie też posiadają one charakter symboli.

Niejako przy okazji, Tillich odpowiada również na pytanie o genezę symbolu, stojąc na stanowisku, że jego prawdziwość wynika z założenia, że ludzka świadomość jest symbolotwórcza ze swojej natury i „(...) odczuwa go jako wewnętrznie konieczny”<sup>71</sup>.

Symbole stoją więc na straży jednostkowego i społecznego doświadczenia pewnej jedności, całości, sensu, ładu wyrastającego ponad indywidualną egzystencję.

---

<sup>68</sup> Cyt. za: Tamże, s. 148-149.

<sup>69</sup> Tamże, s. 149.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Cyt za: Tamże, s. 165.

Są więc one żywym dowodem na to, że konstrukcje społeczne to także społeczne relacje pełne znaczeń i wzajemnych odniesień do – często pozazmysłowych – wartości.

Symbole mają jednak jeszcze inne właściwości, które stanowią o ich żywotnym charakterze i umiejętności dostosowania się do różnych wyzwań życia społeczno-kulturowego.

Antonina Kłoskowska ujmuje tę specyfikę w następujących słowach: „Elementy symboliczne odrywają się nie tylko od systemów, ale także od rytuałów, od zaplecza doktryn, które czasem towarzyszą ich powstaniu, od mitów, z których się często wywodzą”<sup>72</sup>. W ten właśnie sposób manifestują przywiązanie do określonych systemów normatywnych i odpowiadają na wyzwania obecne w różnych sytuacjach ludzkich, życiowych doświadczeń. Często bowiem, przedmiotem symboliki są obiekty lub wartości o dużym stopniu nasycenia emocjonalnego, które wymykają się ramom przyjętym w typowym dyskursie.

Ważne, z perspektywy założeń przyjętych w tej pracy jest to, że – używając słów wyżej wymienionej autorki – „Symbole są interpretowane zawsze indywidualnie, ale często manifestowane zbiorowo, co wzmacnia ich siłę ekspresyjną”<sup>73</sup>. Sama zaś siła ich oddziaływania, nierozzerwalnie związana z ich wieloznacznością, jest oparta na zdolności gromadzenia dużej rzeszy ludzi obdarzonych osobistym środkiem wyrazu symbolicznego<sup>74</sup>. Jest on zawsze związany, jak i cała kultura symboliczna, z zagadnieniem integracji wspólnoty, choć oczywiście funkcje przekazu symbolicznego nie ograniczają się do ich instrumentalnego wymiaru.

Słuszne wydaje się w tym kontekście stwierdzenie Elżbiety Hałas odnoszące się do form manifestowania się społeczeństwa. Autorka zauważa bowiem, że:

Spółeczeństwo nie jest bytem, organizmem, lecz uobecnia się zarówno w jednostkowych interakcjach, jak i w kierunkowym, zbiorowym działaniu, mającym swoje momentum, to jest możliwość pełnej artykulacji celów i maksimum mobilizacji uczestników do ich realizacji w sprzyjających warunkach<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> A. Kłoskowska, *Encyklopedia...* s. 45.

<sup>73</sup> Tamże, s. 46.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> E. Hałas, *Symbole ...*, s. 326.

Należy tu zwrócić uwagę na charakterystyczne znaczenie symbolu, jako wartości kreującej dynamikę społecznych interakcji, posiadającej wystarczającą wewnętrzną siłę, która poprzez swoje zbiorowe oddziaływanie wpływa na całokształt działań podmiotów istniejących w przestrzeni symbolicznej.

### 3.5 Pojęcie symbolu w średniowieczu

---

W średniowiecznej sztuce koncepcja świata społecznego była przeniknięta ideą religijną i teologiczną co, niejako automatycznie, przyczyniało się do zbudowania granicy pomiędzy pojęciem dobra i zła<sup>76</sup>. Owa idea angażowała więc postacie biblijne do uzmysławiania świata owego zamierzenia prawdy. Tworzywem średniowiecznej myśli symbolicznej była starożytność, ze źródła której czerpała bardzo obficie, często aktualizując dotychczasowe znaczenia przekazu symbolicznego.

W literaturze, podobnie zresztą jak w malarstwie, symbol był częścią struktury dzieła. Wymagał on zastosowania i znajomości kodu interpretacyjnego, z którego niestety – na przestrzeni dziejów – część uległa zagubieniu.

Symbolika w kulturze średniowiecza obejmowała zazwyczaj takie pojęcia jak: czas, człowiek, problemy ludzkiej egzystencji oraz archetypy człowieczeństwa, posiadające swoje odniesienia do religii i filozofii Zachodu. Starła się wyrażać także związki człowieka z zamieszkałym przez siebie obszarem, nawiązując do wyidealizowanych, magicznych miejsc i przestrzeni<sup>77</sup>.

W średniowieczu zresztą, powszechnie przeciwstawiano znaki naturalne konwencjonalnym, natomiast dominującym poglądem był ten, który mówił, że mowa wyrażana przez słowa stanowi jedynie odbicie mowy myśli, która jest wobec tej pierwszej nadrzędna. W mowie myślowej, zdaniem wielu średniowiecznych myślicieli, istniały – podobnie jak w zwykłej – części mowy i zdania.

W myśl koncepcji Piotra z Ailly, kanclerza Uniwersytetu Paryskiego, wyobrażenia czy też przedstawienia słów, były znakami konwencjonalnymi

---

<sup>76</sup> M. Battistini, *Symbole i alegorie. Leksykon: historia, sztuka, ikonografia*, przeł. K. Dyjas, Warszawa 2011, s. 6.

<sup>77</sup> Tamże, s. 7.



przedmiotów, które obrazują; stąd nawet same słowa – i to zarówno te pisane jak również mówione – uznawał on za znaki konwencjonalne przedmiotów<sup>78</sup>.

Na przełomie XIX i XX wieku Benedetto Croce – włoski filozof, krytyk literacki, a przede wszystkim znawca dzieł Dantego Alighieri, przedstawił pogląd, w myśl którego wszystko, co służy jakiejś formie komunikacji, jest językiem – także piękno i sztuka. Pojęcia, jego zdaniem, były podzielone na dwie kategorie: naukowe, a więc konwencjonalne oraz filozoficzne, które brały początek w intuicji; były one więc naturalne i bardziej skonkretyzowane od tych pierwszych<sup>79</sup>.

Według historyka sztuki i autorki dzieła pt. *Świat symboliki chrześcijańskiej*<sup>80</sup>, Dorothei Forstner, najwcześniejsze, pierwotne rozumienie pojęcia symbolu koncentrowało się wokół idei tworzenia się całości z części elementów. Stąd też, symbolem nazywano kawałek kości do gry lub część innego przedmiotu, który można było dopasować do pozostałej części tak, by tworzył z nią całość. Owe tradycje miały służyć – na ogół – rozpoznawaniu się członków tej samej społeczności. Przyjaciele, goście, krewni obdarzali się tymi przedmiotami na znak tworzenia wspólnoty<sup>81</sup>.

Poszerzając nieco tę definicję, można przytoczyć bardziej pogłębioną i powszechną denotację omawianego terminu. Otóż symbole, można określić jako: „(...) rzeczy, które z racji jakiegokolwiek podobieństwa uzmysławiają coś duchowego”<sup>82</sup>. Są one przy tym bardziej obrazowym i skutecznym narzędziem przekazu rzeczywistości, tak indywidualnej jak i społecznej, gdyż posiadają umiejętność kumulowania różnych od siebie zjawisk i łączenia ich w jedną, zrozumiałą dla jednostki całość. Rzeczywistość poznawana przez zmysły, w której przemijająca i ulegająca destrukcji materia, łączy się z ideą wieczności (czy też pierwiastkiem duchowym) jest właśnie kwintesencją treści symbolu<sup>83</sup>.

Religioznawca Mircea Eliade pisze z kolei o symbolu jako o autonomicznym sposobie poznania, należącym do życia duchowego<sup>84</sup>. Często owo poznanie wyrasta bowiem z obrazów mających archetypiczny czy też zmitologizowany charakter. Obraz

<sup>78</sup> J. Pelc, *Wstęp* ..., s. 93.

<sup>79</sup> Tamże, s. 101.

<sup>80</sup> Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i opracowanie: W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.

<sup>81</sup> Tamże, s. 7.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole: szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 11.

wyraża po prostu więcej niż słowo wypowiedziane przez jednostkę, która danego zdarzenia doświadcza<sup>85</sup>. Autor zauważa:

Symbol służy właśnie temu, by objawiać rzeczywistość całościową, niedostępną dla innych narzędzi poznania: na przykład jedność przeciwieństw, którą tak obficie i tak prosto wyrażają symbole, nie jest nigdzie w Kosmosie dana: nie jest też dostępna ani w bezpośrednim doświadczeniu, ani w wysiłku dyskursywnego myślenia<sup>86</sup>.

Według Mircei Eliade, komunikat symboliczny charakteryzuje zdolność do tworzenia struktur hierarchicznych, do których można zaliczyć oczywiście całokształt symboliki kosmicznej, stanowiącej – szczególnie w wiekach średnich – układ odniesienia dla wielu konstrukcji społecznych<sup>87</sup>. Istnienie przekazu symbolicznego istnieje więc nawet poza ludzką, indywidualną świadomością; przekaz symboliczny jest zatem ideą na wskroś społeczną. Dla człowieka, w opinii tego samego badacza, świat symboliczny jest jednak nie tylko faktem: zastanym i obiektywnym, lecz również materią zdolną do nadawania jej nowych czy też zmodyfikowanych znaczeń symbolicznych<sup>88</sup>.

Przy okazji niejako, odnosząc się do tematu symboli oraz symboliki, nie sposób nie poświęcić chwili uwagi pojęciu alegorii, chociażby dlatego, że nierzadko obie te kategorie nie zawsze są dostatecznie dokładnie rozróżniane, choć nie są synonimami tych samych zjawisk. Sądzę więc, że należy w tym miejscu, nieco uporządkować rozumienie obu tych pojęć.

Hans Georg Gadamer odnosi się do powyższej kwestii stojąc na stanowisku, że oba te terminy, pierwotnie bardzo bliskie, oznaczają coś obrazowego, czego sens nie zamyka się w ramach zjawiska, ale: „(...) znaczeniu wykraczającym poza obraz”<sup>89</sup>. Symbol jest – zdaniem Gadamera – poddawany liczny oraz różnorodny interpretacjom, dzięki czemu zapewnił sobie przetrwanie. Z kolei alegoria jest związana dokładnym znaczeniem, które nie wykracza poza określone ramy. Alegoria jest więc, zgodnie z jego wyobrażeniem: „(...) znaczącym odniesieniem czegoś zmysłowego do

---

<sup>85</sup> Tamże, s. 20.

<sup>86</sup> Tamże, s. 207.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> Za: H. Gadamer, *Symbol i alegoria*, w: M. Głowiński, *Symbole ...*, s. 100.

czegoś nieuchwytnego dla zmysłów<sup>90</sup>”. Takie ujęcie przeciwstawia alegorię symbolowi, który stanowi jedność kategorii zmysłowych oraz tych, które pozostają poza zmysłami.

Kwestią odróżniania pojęcia symbolu od alegorii nie zajmowali się jednak tylko naukowcy. Ciekawe, w tym kontekście, wydają się być refleksje Johana Wolfganga Goethego, który dostrzegł, że alegoria różni się głównie tym od symbolu, że alegoria desygnuje przedmiot lub znaczenie w sposób bezpośredni, natomiast symbole czynią to pośrednio<sup>91</sup>. Kolejna różnica polega na tym, że symbole są – w przeciwieństwie do alegorii – nieprzechodnie. Poza tym, alegorie przemawiają do rozumu, zaś symbole oddziałują na ludzką percepcję. Co więcej: alegorie są arbitralne i odwołują się do ustalonych konwencji, a symbole są bezpośrednie i zmotywowane<sup>92</sup>.

Symbol jest więc wyobrażeniem naturalnym i uniwersalnym w swoim znaczeniu. Co więcej: symbole odzwierciedlają ogólną ideę w przedstawieniu szczegółowym – odwrotnie niż alegorie.

Nie koniec na tym: symbole, jako polisemiczne, a więc odwołujące się do różnorodnych zmysłów człowieka, są także wieloznaczne w swoich interpretacjach oraz wyrażają to, co niewyraźne<sup>93</sup>.

Symbol przekracza możliwości pojmowania go przez ludzki rozum, przekształca doświadczenie w ideę, a ideę w wyobrażenie w taki sposób, że owa idea wyrażona przez to wyobrażenie pozostaje zawsze żywa i nieosiągalna i – nawet jeśli można ją przetłumaczyć na wszystkie języki – to, pomimo wszystko, problemem pozostaje jej uzewnętrznienie<sup>94</sup>. Alegoria natomiast przekształca doświadczenie w koncepcję, a tę z kolei w wyobrażenie, które jednak zawsze pozostaje definiowane i wyraźne przez owo wyobrażenie<sup>95</sup>.

Sam Schütz, odnosił się do twórczości artystycznej, pisząc: „W obrębie ograniczonej dziedziny znaczenie twórczości artystycznej, sedno poetyckiej treści stanowi wzajemne powiązanie symboli (...)”<sup>96</sup>.

Mając na uwadze powyższą refleksję można dostrzec, że porządek symboliczny obecny jest równie widocznie w ramach takich dziedzin jak nauka i poezja.

---

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Za: U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington 1986, s. 142.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> A. Schütz, *O wielości...*, s. 102.

Jeśli chodzi o tę drugą to, nietrudno zauważyć, że wizje danego autora dzieła literackiego są, czy też mogą być, nośnikami przekazów symbolicznych. Chodzi mianowicie o to, że wyrażanie się jednostki poprzez doświadczenia wizualne bywa często wykorzystywaniem przez nią obrazu o znaczeniu symbolicznym do przekazania prawd i wartości duchowych i religijnych<sup>97</sup>.

### 3.6 Symbole literackie

---

Symbol literacki nie jest stały i niezmienny w swojej formie i funkcji. Należy więc, jak sądzę, pochylić się na chwilę nad tym ważnym zagadnieniem.

Stefan Czarnowski wskazuje na warunki zmiany znaczenia symboli literackich, które w dalszej kolejności pokrótce zostaną tu omówione. Chciałabym jednak, w tym miejscu, przytoczyć definicję pojęcia symbolu literackiego, zaproponowaną przez uczonego. Rozumie on go mianowicie w następujący sposób:

Symbolem literackim nazywać będziemy taki zwrot, wyraz, formę, niekiedy imię własne bohatera, używane w utworach piśmiennictwa lub tylko słownych, które obok obrazu dosłownie oznaczanego wywołują w odbiorcy obraz inny względnie wywołują wzruszenie określonej jakości<sup>98</sup>.

Otóż w myśl koncepcji Czarnowskiego, rozwój danej kultury przyczynia się do zmiany znaczenia lub też utraty pierwotnej wartości symbolicznej. W zależności bowiem od uwarunkowań społecznych czy też społeczno-historycznych, ten sam symbol może generować różne znaczenia i obrazy dla odbiorców. Zależy to od tego, jakie instytucje czy też ideologie wprzęgną go w służbę własnym wartościom<sup>99</sup>.

Autor szczegółowo analizuje tu przykład przemiany symbolu kwitnącej jabłoni i wskazuje na różne treści przypisywane tej symbolice w różnych okresach historycznych i w odmiennych kulturach<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Tamże, s. 101.

<sup>98</sup> S. Czarnowski, *Warunki społeczne zmiany znaczenia symbolów literackich*, w: Tegoż, *Dzieła*, tom 1, Warszawa 1956, s. 198.

<sup>99</sup> Tamże, s. 202.

<sup>100</sup> Tamże.

Powyższa konstatacja prowadzi autora, w nieunikniony sposób, do sformułowania kolejnego stwierdzenia, a mianowicie, że: „Symbol literacki zmienia znaczenie, a przynajmniej znaczenia tego odcień, ilekroć przechodzi od jednej grupy do grupy innej w obrębie tej samej kultury”<sup>101</sup>. Odbiór tej samej symboliki może być zatem różny w różnych warstwach czy też klasach społecznych, pomimo podzielenia przez nie wspólnej przestrzeni społecznej i przynależności do jednego kręgu kulturowego.

Uczony podaje tu przykład niemieckiej poezji robotniczej, która przejęła z dotychczasowego rezerwuaru symboli to, co służyło podkreśleniu wyjątkowości, wręcz uświęceniu ludzkiej pracy fizycznej, wynosząc ją na wyżyny kultu religijnego. Granicą znaczenia symbolu jest. w tym przypadku, granica grupy czy też kultury, umieszczonej na osi przestrzenno-czasowej<sup>102</sup>.

Samo pojęcie kultury natomiast, bo to ona była w głównym centrum zainteresowań tego uczonego (i w jej ramach rozważał funkcjonowanie symboliki literackiej) zostało określone przez Czarnowskiego następująco:

Kultura jest faktem geograficznym, obejmuje w danej chwili historycznej określony obszar, którego mieszkańcy – należący poza tym do grup różnych pod względem rasowym, językowym, w ogóle etnicznym – żyją jednak pewnym wspólnym dorobkiem materialnym i duchowym, niezależnie od gwałtownych częstokroć przeciwności ich dążeń politycznych i gospodarczych<sup>103</sup>.

Obszar, o którym mowa zakłada oczywiście istnienie granic. W odniesieniu do symbolu literackiego granica rozumiana powinna być jednak, w tym ujęciu, w bardziej zawężonym zakresie niż granica np. kręgu kulturowego. Dla podkreślenia własnej specyfiki bowiem, różne instytucje, w tym: korporacje, kościoły, elitarne czy oligarchiczne elity towarzyskie, używają często symboli w specyficzny, niepowtarzalny i często zrozumiały tylko dla samych siebie sposób. Stanowi to metodę zmanifestowania swojej odrębności, a nawet wyższości w stosunku do innych stowarzyszeń, grup społecznych itd<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Tamże, s. 203.

<sup>102</sup> Tamże, s. 205.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Tamże.

Przy okazji omawiania ewolucji znaczeń symbolicznych, Czarnowski odnosi się do twórczości Dantego Alighieri, a dokładnie rzecz ujmując do utworu *Życie nowe* (*Vita Nuova*), w którym Beatrycze jest traktowana jako symbol nie tylko ziemskiej, ale także metafizycznej miłości, będącej emanacją łaski samego Boga. Symbol ten rozszczepia się niejako na trzy wymiary: uczuciowy, teologiczny oraz filozoficzny<sup>105</sup>.

Podobnie rzecz ma się z *Sonetami do Laury* Francesco Petrarki (1304-1374), w których włoski poeta przedstawia czytelnikowi kwintesencję miłości wyidealizowanej, wcielającej się w postać ukochanej Laury – symbolu natchnienia literackiego<sup>106</sup>.

Ponadto, nie można zapomnieć, że istnieje także praktyczna funkcja symboli literackich. Należy do nich rola znaku rozpoznawczego, często uznawanego za niemal tajny, który więziami wspólnoty i solidarności scala relacje pomiędzy członkami grupy. Stanowi on również swoiste lustro społeczne, w którym owa grupa ogląda swoje działania. Według Czarnowskiego: „Symbole literackie są konkretyzacją wartości duchowych będących dorobkiem grupy”<sup>107</sup>. Stąd też wynika piąta, ostatnia już teza przedłożona przez autora, która stanowi, że żadna wartość nie jest ani powszechna ani wieczna. Każda wartość jest uznawana tylko wtedy, jeśli jest to wynikiem decyzji grupy<sup>108</sup>.

Z przedstawionych tez wyłania się, w mojej opinii, bardzo jasny, niemal namacalny obraz nierozzerwalnych relacji, pomiędzy znaczeniem symbolu, a jego społecznym uwarunkowaniem, w szerokim tego słowa rozumieniu.

Znaczenia symbolu literackiego, jak i wszystkie skutki, które przemiana tego znaczenia pociąga za sobą, muszą być więc każdorazowo bacznie i skrupulatnie obserwowane i interpretowane przez każdego socjologa zajmującego się badaniem tej wyjątkowej choć niełatwej badawczo materii jaką jest literatura. Ważny przy tym jest zarówno kontekst kulturowy, historyczny i społeczny podłoża na którym owa symbolika powstała.

---

<sup>105</sup> Tamże, s. 209.

<sup>106</sup> Zob. F. Petrarca, *Sonet do Laury*, przeł. A. Kuciak, Warszawa 2005.

<sup>107</sup> S. Czarnowski, *Warunki społeczne ...*, s. 212.

<sup>108</sup> Tamże.

# ROZDZIAŁ IV

## ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

### 4.1 Perspektywa badawcza – pytania i teoria

---

Praca ta ma na celu analizę socjologiczną światów społecznych w dziele literackim. Analizy w mojej pracy chciałabym przeprowadzić w oparciu o osiągnięcia nurtu humanistycznego w socjologii, a dokładniej rzecz ujmując – orientacji fenomenologicznej.

Prekursorem tej perspektywy był Alfred Schütz. Jego dorobek naukowy rozwijali natomiast Peter L. Berger i Thomas Luckmann, tworząc fundamenty socjologii fenomenologicznej, w oparciu o zasady której będę starała się dokonywać opisu i interpretacji światów społecznych zawartych w treści badanej przeze mnie literatury. Będę również korzystała z wybranych teorii semiologicznych przedstawionych przez Jerzego Pelca oraz niektórych osiągnięć semantyki zawartych w pracy Pierra Guirauda<sup>1</sup>.

Jako, że podjęte przez mnie poszukiwania badawcze koncentrują się na perspektywie socjologicznej, ale posiadają charakter interdyscyplinarny, będę wykorzystywała w pracy dokonania naukowe historyków, teologów i filozofów zajmujących się tematyką symboli.

W rozprawie tej postaram się także wskazać na procesy interpretacji rzeczywistości społecznej wchodzących we wzajemne relacje jednostek. Chciałabym także przedstawić sposób, w jaki powstają konstrukcje znaczenia i sensu oraz odczytać – przy pomocy języka symboli – sens, jaki bohaterowie literaccy dzieł Dantego – oraz sam ich autor – przypisują przeżywanej wspólnie historii.

---

<sup>1</sup> Zob. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982; P. Guiraud, *Semantyka*, Warszawa 1976.

Wymaga to ukazania ówczesnych instytucji społecznych przez uwzględnienie podłoża historycznego na którym powstały. Dlatego też, istnieje konieczność czerpania przeze mnie wiedzy z różnych dziedzin nauki i łączenia ich w taki sposób, by trafnie i w możliwie nowych odsłonach ukazać te aspekty społecznych odniesień, które są tego warte i nie zostały jeszcze wystarczająco lub nawet w ogóle zbadane.

Główne pytanie badawcze, które ze względu na temat tej rozprawy będzie znajdowało się w centrum moich zainteresowań brzmi zatem: Jaką symboliką posługuje się Dante Alighieri? Pytania pomocnicze sformułowałam natomiast w następujący sposób:

- Jakie przedstawione światy społeczne dominują w dziełach Dantego Alighieri?
- Jak przebiega proces ich legitymizacji?
- Co tworzy systemy tradycji teoretycznych?

Uważam, że powyższe pytania badawcze posiadają uzasadnienie w kategoriach poznawczych. Warstwa symboliczna jest mianowicie bardzo silnie zaakcentowana w dziełach Dantego, stąd też istotna jest, z punktu widzenia tematu tej rozprawy, ich szczegółowa analiza.

Interesujący wydaje się być wpływ symboliki Dantego Alighieri na zjawisko konstruowania się światów społecznych w dziełach literackich, gdyż dotychczas temat ten nie został przez socjologów wystarczająco dokładnie zbadany. Zapewne wynika to, w dużej mierze, z faktu utraty przez współczesnego człowieka zdolności do myślenia o swoim życiu codziennym w kategoriach symbolicznych. To bowiem, co dawniej było nieodłączną, wręcz naturalną zdolnością społeczeństw średniowiecznych, współcześnie utraciło już częściowo swój rezonans społeczny. Bardzo trafnie określił to Michel Pastoureau w poniższej refleksji:

Symbol jest czymś tak oczywistym dla sposobu myślenia i wrażliwości autorów średniowiecznych, że nie widzą oni potrzeby informowania czytelników o swoich intencjach semantycznych czy dydaktycznych ani definiowania terminów, jakimi zamierzają się posłużyć<sup>2</sup>.

I dalej:

---

<sup>2</sup> M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 15.



Traktowanie części jako całości w wielu dziedzinach stanowi pierwszy stopień średniowiecznego symbolizowania. W kulcie relikwii jedna kość czy jeden ząb wystarczają za całego świętego; co się tyczy króla, korona i berło są zdolne skutecznie zastąpić władcę; w przypadku nadania ziemi wasalowi grudka ziemi, garść trawy lub słomy wystarczy za całe lenno<sup>3</sup>.

W tym samym dziele, autor zwraca uwagę czytelnika na fakt, że zwykłe symbolika w średniowieczu ma charakter oparty na relacji analogicznej: podobieństwie między dwoma słowami, pojęciami, przedmiotami lub też rzeczą, a odnoszącą się do niej ideą. Zatem ukazywanie tejże relacji pomiędzy materią a rzeczywistością duchową – ukrytą, tajemną i nie do końca poznawalną, stanowiło podstawowy sens średniowiecznego przekazu. Każdej rzeczy można było wtedy przypisać jej ponadczasową, wyższą wartość, a próba wyjaśniania tych związków leżała u podstaw rozumienia ludzi średniowiecza<sup>4</sup>.

Jeśli chodzi o twórczość Dantego Alighieri, to wiele badań nad jego dziełami prowadzonych jest raczej pod kątem ich wymiaru historycznego lub politycznego<sup>5</sup> z niedostatecznym, jak sądzę, zaakcentowaniem ich wymiaru społecznego, który wart jest osobnych rozważań.

Z kolei drugie z podanych pytań badawczych nawiązuje do założenia, że każdy świat społeczny posiadając swoje procedury legitymizacyjne musi stale uzasadniać rację swojego bytu i mierzyć się ze zmieniającą się rzeczywistością społeczną.

Warto zatem, moim zdaniem, przeanalizować procesy legitymizacji owych światów, gdyż bez ich istnienia Dantejskie światy społeczne nie miałyby prawdopodobnie możliwości przetrwania oraz uzasadniania racji swojego bytu. Interesujący i poznawczo istotny wydaje mi się tu wpływ poszczególnych, ważnych symboli (nie wszystkie oczywiście zostaną przeze mnie omówione) na podtrzymywanie struktur światów społecznych.

Uważam także, zainspirowana pojęciem uniwersów symbolicznych Bergera i Luckmanna, że warta wysiłku jest odpowiedź na pytanie o elementy konstytuujące systemy tradycji teoretycznych w Dantejskich dziełach. Uniwersum symboliczne, do którego odniosłam się już w rozdziale drugim jest bowiem pewnym modelem teoretycznym, zasobnikiem wszystkich znaczeń, a to właśnie pojęcie znaczenia jest

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 25.

<sup>4</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>5</sup> Zob. np. J. M. Ferrante, *The Political Vision of the »Divine Comedy«*, Princeton 1984.

ściśle związane z wszelkim symbolem. Stąd też, istnieje sens a nawet konieczność głębszej analizy obopólnych relacji.

Należy w tym miejscu zauważyć, że kwestia posiadania znaczenia przez dany obiekt czy symbol, w nieunikniony sposób dotyka zagadnień związanych z komunikacją interpersonalną (także w przypadku bohaterów literackich). Problem komunikacji istnieje mianowicie wszędzie tam, gdzie obecne jest powiązanie tego, co społeczne z tym, co wyraża się dzięki językowi i poprzez język, który przenosząc znaczenia, stara się odzwierciedlać charakter świata społecznego będąc z nim nierozzerwalnie związany.

Oczywiście to, co społeczne od tego, co daje się wyrazić poprzez komunikat językowy dzieli nierzadko bardzo wiele – zarówno w dziele literackim jak i poza tym obszarem. Praktyki społeczne bywają bowiem trudne do zdefiniowania i nietrwałe. Wymykają się one czasem precyzyjnym opisom. Sam język też nie zawsze potrafi oddać specyfikę i wyjątkowość rzeczywistości transcendentnej oraz zjawisk obcych potocznemu, ludzkiemu doświadczeniu<sup>6</sup>. Potrafi on jednak, w ramach przyjętej konwersacji, stworzyć własną wersję rzeczywistości, przefiltrowaną przez indywidualne i społeczne doświadczenia działających podmiotów. To zresztą wcale nie umniejsza jego roli, gdyż może on z powodzeniem stawać się fundamentem analiz socjologicznych i to nie tylko w obrębie badania światów społecznych.

W podejmowanej przez mnie tematyce będę starała się analizować komunikację wyrażającą się w dialogu głównych bohaterów literackich takich jak: Dante, Wergiliusz, Beatrycze oraz autokomunikację Dantego.

Komunikacja ta, jak będzie można zauważyć, manifestuje się w jego wątpliwościach, różnorodnych reakcjach psycho-fizycznych na skomplikowane sytuacje społeczne, a nawet w milczeniu czy też braku reakcji. One również bywają wymownym środkiem wyrazu. Język obejmuje bowiem nie tylko komunikację werbalną. Oprócz zwykłych komunikatów wyrażanych ustnie, należy zaliczyć do tej kategorii także słowo pisane, w każdej zresztą postaci, a także: symbole, przedmioty codziennego użytku (posiadające jakieś znaczenie dla działających podmiotów) oraz

---

<sup>6</sup> Dante daje wyraz trudnościom w zakomunikowaniu odbiorcy zjawisk wykraczających poza świat codziennego doświadczenia. Szczególnie wyraźnie jest to zaakcentowane w III części *Boskiej Komedii* (Raj) w której opisuje metafizyczne doświadczenie Boga, jednocześnie zdając sobie sprawę z ograniczonych możliwości komunikacji językowej.

zachowania niewerbalne. Zaliczyć do niego można oczywiście należy również: dźwięki, sygnały i gesty.

Sam Alighieri w swoich dziełach, wydaje się – intuicyjnie raczej – wyróżniać pewne dość autonomiczne, choć w sposób nieunikniony przenikające się obszary życia społecznego, które podlegają jego opisowi i analizie. Specyfika okresu w którym żył i tworzył autor *Boskiej Komedii* tworzyła bowiem te obszary w odniesieniu, przede wszystkim, do kwestii codziennych i potocznych, nie pomijając jednak tych naukowych (w ówczesnym rozumieniu tego pojęcia) a także takich, które możemy obecnie zaliczyć do kategorii pozaracjonalnych, a więc np. wizji, snów i marzeń.

Włoski wieszcz narodowy poruszał w swoich dziełach także tematy związane z wiedzą kosmiczno-przyrodniczą, historyczną, mitologiczną, społeczną, polityczną, moralną oraz właśnie tę, o której wspominałam, a więc oniryczną, czyli odnoszącą się snów, koszmarów sennych i zasad ich interpretacji.

Nie zmienia to faktu, że podział Dantejskich światów społecznych, który chciałabym tu zaproponować, będzie jednak nieco węższy, gdyż – zgodnie z podstawionym pytaniem badawczym – poszukuję światów dominujących, nie zaś wszystkich możliwych.

Z tej racji, moje rozważania zostaną ograniczone do tych światów społecznych, które są najbardziej wyraźnie, istotne i dominujące w kontekście tematu tej rozprawy. Podział światów (z uwzględnieniem subświatów) w dziełach Dantego sprowadzał się będzie zatem do następujących kategorii:

- **świata życia codziennego**, w którym można wyróżnić subświaty: dobra jednostkowego i dobra wspólnotowego oraz subświat polityki;
- **świata nauki** (z subświatami: numerologii, przyrody, teologii i filozofii);
- **świata snów i wizji**.

Podziału tego dokonałam biorąc pod uwagę cechy charakterystyczne dla światów społecznych, ich wyraźną specyfikę i pewną autonomię (chodzi tu o możliwość wyznaczenia pewnych umownych granic tych światów) oraz zakres ich oddziaływania na relacje społeczne. Natomiast można przypuszczać, że legitymizacja owych światów tworzyć się może w dialogach partnerów komunikacji podczas interakcji społecznej.

Głównym jej narzędziem jest, jak już wspomniano, język. Również poprzez język legitymizacja odnosi się do uznanych autorytetów, tradycji, zasobów

piśmienniczych, a także także poprzez wspólne uzgadnianie sfer istotności. Przedstawiłam to zagadnienie szerzej w rozdziale pt. *Pojęcie legitymizacji*.

Każdy fragment porządku instytucjonalnego tworzy całościowy, ze względu na swoje odniesienie, układ ludzkich doświadczeń<sup>7</sup>. Jego sfera symboliczna jest zaś wynikiem: „(...) obiektywizacji, zescalenia i akumulacji wiedzy (...)”<sup>8</sup>. Istnieje on i trwa oczywiście historycznie, a jego analiza wymaga zrozumienia historii na bazie której powstał. Ważną częścią porządku instytucjonalnego są oczywiście wspomniane już uniwersa symboliczne. Należy w tym miejscu jednak dodać, że posiadają one także swój wewnętrzny podział na mniejsze części rzeczywistości społecznej, które można nazwać subuniwersami.

Podobnie jak wszystkie społeczne konstrukcje znaczeń, subuniwersa muszą mieć swoich „nosicieli” w postaci określonych zbiorowości, czyli w postaci grup, które wytwarzają dane znaczenia i w których znaczenia są realne w sposób obiektywny<sup>9</sup>. Pojęcia tego używał Max Weber przytaczając przykład narodu jako »materialnego substratu«<sup>10</sup>.

W kontekście przytoczonych rozważań należy pamiętać jednak, przede wszystkim, o społecznej genezie legitymizacji i uniwersów symbolicznych. Berger i Luckmann wyrażali następujący pogląd:

Z socjologicznego punktu widzenia sprawą zasadniczą jest uznanie wszelkich uniwersów symbolicznych i wszelkich uprawomocnień za wytwory człowieka – podstawą ich istnienia jest życie konkretnych ludzi i bez tego życia nie miałyby one empirycznego statusu<sup>11</sup>.

Społeczeństwo podlega także ciągle procesom dialektycznym, na które składają się: eksternalizacja, obiektywizacja i internalizacja<sup>12</sup>, przy czym tak naprawdę mogą one następować nie kolejno, ale jednocześnie. Eksternalizując bowiem swoją egzystencję w świat społeczny dokonuje on w tym samym czasie internalizacji owego świata już

<sup>7</sup> Tamże, s. 142.

<sup>8</sup> Tamże, s. 143.

<sup>9</sup> Tamże, s. 125 -126.

<sup>10</sup> Z. Krasnodębski, Przedmowa. *Weber po komunizmie*, w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 42.

<sup>11</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne ...*, s. 188.

<sup>12</sup> Tamże, s. 91.

jako czegoś danego mu obiektywnie. Dialektyka tego procesu jest natomiast codziennym doświadczeniem każdego człowieka. Na ogół jednak, na początku swojej drogi społecznej, a więc dorastania do stawiania się członkiem społeczeństwa, jednostka rozpoczyna od internalizacji, a więc przyjęcia subiektywnych znaczeń innych ludzi jako znaczących dla niej samej. To właśnie internalizacja jest fundamentem porozumienia międzyludzkiego i odbierania rzeczywistości społecznej jako przepełnionej znaczeniami<sup>13</sup>.

Także związek pomiędzy ideami i procesami społecznymi podtrzymującymi żywotność tych idei ma – zdaniem Bergera i Luckmanna zawsze charakter dialektyczny, gdyż: „(...) zmianę społeczną trzeba zawsze rozumieć jako pozostającą w dialektycznym związku z historią idei”<sup>14</sup>. Zasób wiedzy w relacjach dialektycznych, pomiędzy jednostką a społeczeństwem jest fenomenem wartym socjologicznej analizy. Wydaje się także, że dwa aspekty, a więc subiektywny i obiektywny rzeczywistości świata społecznego (oraz ich uprawomocnienia) są owej analizy szczególnie warte.

Przyjrzyjmy się zatem na chwilę bliżej procesowi konstruowania się świata społecznego oraz jego ładu.

Rzeczywistość społeczna oraz porządek społeczny były uznawane już przez Durkheima jako twory odrębne, zewnętrzne, swoiste, posiadająca własne reguły działania<sup>15</sup>. Człowiek zaś, stale uzewnętrzniający się we własnym działaniu, dokonujący eksternalizacji samego siebie, realizuje w tej rzeczywistości swoje podstawowe potrzeby biologiczne, wpływając na rozwój środowiska zewnętrznego, którego zresztą określony stopień stabilizacji jest mu niezbędny. Porządek społeczny jest więc, zdaniem Bergera i Luckmanna, wytworem ludzkiej eksternalizacji, a przekazywany jest on w toku procesu instytucjonalizacji, w którym działania nawykowe, często nieformalne, ulegają formalizacji, a więc tworzą pewien wzór, który podlega powieleniu przy kolejnym działaniu<sup>16</sup>.

Świat zinstytucjonalizowany jest światem zobiektywizowanym, jednak – co należy podkreślić – zobiektywizowanym czy też urzeczowionym na ludzki sposób i w taki sam sposób wytworzonym. Związek, który łączy człowieka tworzącego ten

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 190.

<sup>14</sup> Tamże, s. 187.

<sup>15</sup> E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2012.

<sup>16</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Společne...* s. 78-79.

świat (a jednocześnie odbierającego ów świat już jako nie swój, lecz zewnętrzny) polega na wzajemnym przenikaniu się procesów eksternalizacji oraz obiektywizacji<sup>17</sup>.

Warto, przy okazji niejako, zauważyć, że nawet obiekty zewnętrzne, dane nam w życiu codziennym istnieją w jakimś znaczącym kontekście. Dokonujemy oceny ich przydatności, tak jak ocenia się na przykład narzędzia ze względu na ich osadzenie w danej kulturze i cel do jakiego zostały stworzone. W tym sensie istnieją one w przestrzeni intersubiektywnej. Podobnie zresztą jak i sama jednostka, która zawsze jest umieszczona w pewnej strukturze społecznej, a więc związkach rodzinnych, religijnych, pokoleniowych itd. Każdy system społeczny ma bowiem jakąś strukturę, która istniała kiedyś i będzie także obecna po śmierci człowieka. Najważniejsze jednak, że owa jednostka istniejąca w danym systemie społecznym może być zasadniczo zrozumiana przez innych.

Zresztą, także sama socjalizacja to proces, podczas którego jednostka nie tylko jest twórcą rzeczywistości społecznej, ale także jej odtwórcą.

W tym ujęciu, wszechogarniająca rzeczywistość życia codziennego ma największe znaczenie. Jest ona bowiem obszarem dominującym, w którym koncentruje się zdecydowana większość przeżyć jednostkowych. Stąd też, jest ona godna szczególnej uwagi, co zostało niejednokrotnie zresztą podkreślone przez Schütza<sup>18</sup>. Jednostka funkcjonuje bowiem w różnych rzeczywistościach, jednak nadrzędną jest dla niej ta, która posiada największy wpływ na rozwój jej zasobu wiedzy oraz konstruowanie rzeczywistości społecznej, a to oznacza, że jest nią codzienność.

Należy w tym miejscu podkreślić, że dla jednostki konieczna jest spójność różnych rzeczywistości na poziomie których tworzy ona swój świat społeczny. Odnosi się to także do niecodziennych sytuacji granicznych, odbiegających od schematu działania w świecie społecznym zdominowanym przez codzienność. Mówiąc słowami Bergera i Luckmanna: „Integracja rzeczywistości sytuacji granicznych z nadrzędną rzeczywistością życia codziennego ma duże znaczenie, te bowiem sytuacje stanowią największe zagrożenie dla przyjmowanego bez zastrzeżeń, zrutynizowanego istnienia w społeczeństwie”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 91.

<sup>18</sup> A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2008.

<sup>19</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne...*, s. 144.

W ciągłym procesie eksternalizacji dokonywanej codziennie przez jednostkę zachodzi także konieczność walki z wpisanym w naturę rzeczywistości społecznej chaosem. Lęk, niepewność, brak stabilizacji – oto cecha przeciwnej do uniwersum symbolicznego strony barykady. Istnienie uniwersum, obwieszczającego wyłącznie społeczny charakter rzeczywistości, domaga się także stałego uznawania przez kosmos ludzkiego istnienia<sup>20</sup>.

Jeśli chodzi o socjologię fenomenologiczną, to owa koncepcja, której reprezentantami są Berger i Luckmann uznawana jest za niejednorodną, zarówno w odniesieniu do metodologii jak i samej teorii. Można jednak wyróżnić pewne postulaty, które projekt socjologii fenomenologicznej stara się realizować. Jest to mianowicie postulat postrzegania roli świadomości jednostki w dostrzeganiu oraz interpretacji zjawisk i procesów społecznych. Socjologia fenomenologii bada również wpływ aktywnej świadomości na odkrywanie reguł budujących społeczne działania, instytucje i struktury<sup>21</sup>.

Socjologia fenomenologiczna, czerpiąca swoje źródło z fenomenologii, odnosi się także do wyzwań, które podjął twórca fenomenologii filozoficznej Edmund Husserl. Husserl znacząco przyczynił się do powstania i rozwoju tego kierunku oraz zainspirował swoimi poglądami szerokie grono swoich uczniów, do których można zaliczyć, między innymi: Martina Heideggera, Romana Ingardena, Edytę Stein, Maxa Schelera oraz wielu innych<sup>22</sup>.

Najbardziej zainspirowanym fenomenologią przedstawicielem nauk społecznych był jednak oczywiście Alfred Schütz. Wdrożył on ideę ontologii społecznej, charakteryzującej się istnieniem rzeczywistości społecznej pełnej znaczeń. To właśnie znaczenia, zdaniem Schütza są – w odróżnieniu od podejścia pozytywistycznego – „(...) punktem wyjścia wszelkich badań społecznych”<sup>23</sup>. Tezę Schütza o rzeczywistości społecznej pełnej różnorodnych znaczeń traktuję jako dyrektywę metodologiczną w moich badaniach.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 153.

<sup>21</sup> S. Mandes, *Socjologia fenomenologiczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, tom 4, (red.) Z. Bokszański, (red. nauk.) K. A. Frieske, Warszawa 2002. Tekst dostępny na stronie: [www.academia.edu/11945318/Sociologia\\_fenomenologiczna](http://www.academia.edu/11945318/Sociologia_fenomenologiczna), dostęp 2.08.2017.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 487.

## 4.2 Cel pracy

---

Jak już wspomniałam na wstępie tego rozdziału, jako główny cel postawiłam sobie zbadanie światów społecznych w dziełach Dantego. Metodą analogii można zestawiać bowiem z sobą wybrane obszary realnego życia i odnieść je do rzeczywistości literackich wytwarzających światy społeczne w badanych przeze mnie dziełach.

Konstrukcje, czy też modele światów społecznych mogą stać się w omawianych utworach literackich trafną egzemplifikacją możliwości ich analizy, przy użyciu narzędzi wypracowanych przez nurt socjologii fenomenologicznej. Badaniom zostaną zatem poddane wyróżnione światy i subświaty społeczne<sup>24</sup>.

Przyjmuję również tezę wypracowaną przez socjologię fenomenologiczną o istnieniu struktury istotności w ramach świata społecznego (oraz przeżywanego) przez dokonujące świadomych aktów jednostki. Badania owych światów będą odbywały się w oparciu o tezę o dokonaniu przez działających w owych światach aktorach, preselekcji i preinterpretacji ich rzeczywistości społecznej.

Badane przeze mnie rzeczywistości są już niejako poddane obróbce poprzez wstępne akty świadomości oraz działania aktorów będących uczestnikami owych rzeczywistości społecznych. Potoczne myślenie i przednaukowa wiedza oraz codzienne doświadczenia działających w tych światach podmiotach sprawiają, że badacz owych konstruktów społecznych ma do czynienia z materiałem analitycznym już przetworzonym przez świat znaczeń, świat potocznej wiedzy i przekonań ludzi, którzy w nim żyją<sup>25</sup>. Oznacza to, że punkty odniesienia badacza i badanych są do siebie bardziej zbliżone.

Codzienny świat przeżywany bohaterów literackich będzie więc materiałem badawczym mojej pracy. Podczas przeprowadzanych analiz będę kierowała się założeniem, zgodnie z którym: „Fenomenologia nie bada realnych obiektów, ale świadomość, rozumianą jako strumień przepływających przeżyć empirycznego podmiotu”<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Koncepcję mikroświatów powołał do istnienia William James.

<sup>25</sup> Zob. A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: *Kryzys i schizma*, (wyb.) E. Mokrzycki, tom I, Warszawa 1984, s. 140-141.

<sup>26</sup> S. Mandes, *Socjologia fenomenologiczna*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, s. 2, tekst dostępny na stronie: [www.academia.edu/11945318/Socjologia\\_fenomenologiczna](http://www.academia.edu/11945318/Socjologia_fenomenologiczna), dostęp 1.10.2017.



W niniejszej pracy będę posługiwała się także wskazaniem opracowanym przez Schütza. Są nimi:

- wyjaśnienie ludzkiego działania w życiu codziennym, a właściwie tego, jak sami ludzie rozumieją ich własne działanie,
- analiza wzajemnych ludzkich interakcji,
- analiza kwestii poznania w nauce i życiu potocznym.

Jeśli chodzi o punkt pierwszy, to należy owe wyjaśnienia prowadzić na płaszczyźnie ludzkich doświadczeń, a dokładniej rzecz ujmując, należy badać następujące komponenty ludzkiego działania, a więc:

- akty świadomości mające naturę przeżyć,
- stanowiska wobec doznawanych przeżyć, dzięki którym uzyskują one dla jednostki sens,
- czyn, który dokonuje się poprzez zachowanie jednostki, a który – w przeciwieństwie do przeżycia – jest nakierowany na przyszłość, a nie na przeszłość,
- działanie jako ostateczny skutek interpretacji aktów świadomości posiadających sens. Przy okazji należy, jak sądzę, nadmienić, że jednostka dokonuje interpretacji posługując się pewnymi schematami interpretacyjnymi. Jednym z nich jest motyw *ażeby* (*Um-zu-Motiv*) a drugim motyw *ponieważ* (*Weil-Motiv*)<sup>27</sup>.

Jeśli chodzi o drugi z kolei wymieniony punkt, wskazujący na charakter ludzkich interakcji, to trzeba zauważyć, że akt poznania drugiego człowieka następuje poprzez przyjęcie założenia o dokonywaniu się transmisji znaczeń w ramach pola wytwarzanego w obrębie ciała jednostki, która poprzez swoje zachowanie dokonuje ekspresji znaczeń i wartości<sup>28</sup>. Interpretacja tych zachowań, dokonująca się przy pomocy uznanych znaków, jest oczywiście procesem społecznym i w efekcie wytwarza systemy typizacji rozumiane jako schematy społecznej wiedzy o różnym stopniu trwałości, anonimowości i ogólności<sup>29</sup>. Stąd też, w tej pracy będę posługiwała się

---

<sup>27</sup> Wymienione punkty opracowano na podstawie: Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Zob też: rozdział tej rozprawy: *Wielość światów*.

fenomenologiczną analizą światów społecznego i przeżywanego istniejących w dziełach literackich Dantego Alighieri.

Kolejny, trzeci już problem dotyczy kwestii poznania w nauce i życiu potocznym. Schütz wskazywał, że świat życia codziennego złożony jest z typizacji będących wynikiem myślenia potocznego<sup>30</sup>. Są to konstrukty myślenia potocznego, badanego przez nauki społeczne. Natomiast konstrukty naukowe, tworzone przez uczonych, są wynikiem tworzenia obiektywnych znaczeń na podstawie odniesień indywidualnych i subiektywnych<sup>31</sup>.

Aby owe obiektywne znaczenia były wytworzone a wymóg naukowości został spełniony, konieczna jest ich: logiczna (chodzi o logikę formalną) spójność konstruktu naukowego, subiektywna interpretacja, (a więc muszą być spełnione warunki wyjaśniania ludzkiego działania) oraz adekwatność, co oznacza, że muszą owe znaczenia obejmować wszystkie czyny aktorów społecznych (w świecie konstruktów naukowych) i nadawać się do potocznej interpretacji, zarówno przez samego aktora jak i jego bliźnich<sup>32</sup>.

#### **4.3 Analiza struktur świata społecznego**

---

Fundamenty świata społecznego bohaterów literackich będę rozpatrywała głównie poprzez cechy konstytutywne tego świata. Będę zaliczała do nich:

- intersubiektywność, czyli tworzenie się świata społecznego poprzez interakcje międzyludzkie;
- oczywistość, zrozumiałość świata społecznego i rzeczywistość nie pozostawiająca wątpliwości;
- sfery określane przez możliwości komunikacyjne ludzkiego ciała na osi znaczeń;
- koncepcję czasu subiektywnego (ukształtowanego przez jednostkową świadomość) oraz obiektywnego, zbudowanego na bazie tego pierwszego, a więc czas społecznie sformalizowanego;

---

<sup>30</sup> Więcej na ten temat zob. A. Schütz, *O wielości...*, s. 84.

<sup>31</sup> Tamże, s. 5.

<sup>32</sup> Tamże.

- schematy doświadczeń innych ludzi – partnerów komunikacji;
- jednostkową wiedzę oraz sposoby jej uporządkowania, pozyskiwania, wzajemne zależności pomiędzy różnymi obszarami tej wiedzy;
- struktury istotności, a więc formy uaktywniania się zasobów wiedzy w zależności od sytuacji społecznej;
- sposoby typizacji;
- wiedzę społeczną i jej związki z wiedzą subiektywną;
- pojmowanie świata jako pola działania;
- granice świata przeżywanego<sup>33</sup>.

W mojej opinii, w badaniach świata społecznego, szczególną uwagę należy zwracać na proces tworzących się płaszczyzn intersubiektywnych, będących wynikiem interakcji międzyludzkiej, co zresztą będę chciała w mojej pracy wyeksponować.

Istotne dla mnie będą także procesy autoracjonalizacji zachowań aktorów życia społecznego, wyznaczanie granic tego, co jest dla nich oczywiste, a co stanowi świat będący poza możliwością ich potocznej interpretacji, jak również zasób wiedzy, którą owi aktorzy dysponują na temat własnego świata społecznego oraz świata swoich partnerów komunikacji.

#### **4.4 Dzieło literackie**

---

Dzieło literackie umieszczone jest najczęściej w jakimś obszarze czy też przestrzeni wiedzy wytworzonej społecznie, a zrozumienie owego dzieła polega na odnalezieniu relacji i współzależności pomiędzy elementami składowymi tego obszaru<sup>34</sup>. Odkrycie owych obszarów wymaga, jak można przypuszczać, różnorodnego rodzaju wiedzy, która z konieczności i dla samej prawdy poznania, powinna sięgać także źródeł historycznych, teologicznych, socjologicznych, językowych, a więc wiedzy rozumianej w bardzo szerokim ujęciu.

<sup>33</sup> Zob. A. Schütz, T. Luckmann, *The Structure of the Life – World*, Evanston 1973, tekst dostępny na stronie: [www.books.google.pl/booksid=LGXBxIOXsh8C&printsec=frontcover&dq=structures+of+the+life+world](http://www.books.google.pl/booksid=LGXBxIOXsh8C&printsec=frontcover&dq=structures+of+the+life+world), dostęp 3.04.2017.

<sup>34</sup> J. Lalewicz, *Socjologia komunikacji literackiej*, Wrocław 1985, s. 70.

Wiedza naukowa jest przy takich zabiegach oczywiście niezbędna i winna mieć ona interdyscyplinarny charakter, jednak samo odczytywanie i interpretacja znaczeń zakodowanych w pewnym rezerwuarze wiedzy, a więc w dziele literackim, wymaga „przefiltrowania” jej przez pryzmat indywidualnych doświadczeń badacza<sup>35</sup>. Oznacza to zniesienie dualizmu metodologicznego. Tak więc, istniejący dotąd postulat przeprowadzania linii demarkacyjnej pomiędzy badaczem a obiektem badanym nie jest już u Schütza aktualny, wręcz przeciwnie: uczony stara się przybliżyć perspektywę badacza do perspektywy, z której badani patrzą na otaczający ich świat<sup>36</sup>.

Analizując metodologię badania światów społecznych, Anna Kacperczyk stwierdza:

Teoria światów społecznych koncentruje się na zbiorowych działaniach społecznych, jest relatywistyczna i konstruktywistyczna, ujmuje jednocześnie zjawiska strukturalnie i procesualnie. Z koncepcji tej wyłania się charakterystyczna wizja rzeczywistości społecznej, w której świat konceptualizowany jest jako interaktywna, dynamiczna całość, opleciona wokół działania podstawowego, któremu oddają się uczestnicy danego świata<sup>37</sup>.

Autorka, zadając w swojej pracy pytania o sposoby badania światów społecznych, dochodzi do wniosku, z którego nie wyłania się jedna, uniwersalna metoda badania światów społecznych. Świat społeczny, którego opisowi poświęciłam już osobny rozdział tej rozprawy<sup>38</sup> jest bowiem układem dynamicznych sił, bez jasno określonych granic i stałych parametrów miejsca i czasu. Każda z metod ma swoje uzasadnienie, ale też ograniczenia, które czynią ją niedoskonałą, co po prostu należy zaakceptować.

Zgadzam się z Anną Kacperczyk, która podkreśla, że cechą światów społecznych jest ciągła dynamika i wielokrotne usytuowanie obiektów społecznych<sup>39</sup>. Wydaje się zatem, że jedynie podejście interdyscyplinarne i komplementarne może dać najpełniejszy obraz badanych światów społecznych.

<sup>35</sup> Więcej na ten temat zob. S. Żółkiewski, *Kultura. Socjologia. Semiotyka literacka*, Warszawa 1979.

<sup>36</sup> J. Szacki, *Historia ...*, s. 489.

<sup>37</sup> A. Kacperczyk, *Spoleczne swiaty. Teoria-empiria-metody badan. Na przykladzie spolecznego swiata wspinaczki*, Łódź 2016, s. 653.

<sup>38</sup> Zob. rozdział tej rozprawy pt. *Wielosc swiatow*.

<sup>39</sup> A. Kacperczyk, *Spoleczne ...*, s. 652.

Badając światy społeczne należy brać pod uwagę, jak pisze dalej Anna Kacperczyk: „(...) określoną całość, którą wytwarza działający podmiot wraz z innymi działającymi; ich działania oraz sposoby rozumienia tych działań oraz wytwory tychże”<sup>40</sup>. Badanie światów społecznych, według autorki, obejmować więc powinno:

- badanie działania (jakie jest, na czym polega, z jakich czynności się składa);
- badanie sytuacji działania (omawianie sytuacyjnych kontekstów działania, a więc aspekty: indywidualne, kolektywne, organizacyjne, kulturowe, symboliczne itd., a także: rekonstrukcje dyskursów historycznych, wizualnych, obserwacje, analizy historyczne;
- badanie efektów działań, czyli: badanie skutków podejmowanych działań, i analizy obiektów obserwowalnych;
- badanie działających, przy czym należy tu: analiza tego, kim są aktorzy podejmujący działania, kim są działający, jak przebiega biografia czy kariera;
- badanie osobistych doświadczeń, a więc badanie tego, w jaki sposób aktorzy światów społecznych opisują swoje w nich uczestnictwo. Można tego dokonać dzięki autonarracjom lub wspomnieniom. Są to także upublicznione, osobiste odniesienia podmiotów, pomagające zrekonstruować wyobrażenia, wartości, postawy itd.;
- badanie biografii, to znaczy: analiza sprawozdań ze swojego życia, obserwacja w jaki sposób indywidualne losy aktora życia społecznego splatają się z całym światem społecznym, w którym on funkcjonuje, jakie są ich wzajemne możliwości wpływania na siebie, a także: odkrywanie społecznego kontekstu światów lub subświatów;
- badanie procesów kolektywnych, czyli: analiza sposobów podtrzymywania komunikacji międzyludzkiej, autoprezentacje służące legitymizacji własnych działań w celu zdobycia zaufania grupy, analiza obrazów i wizualizacji służących wzajemnej komunikacji;
- badanie komunikacji, w tym: opis i analiza dyskursów, które są obecne w przestrzeni komunikacyjnej. Chodzi tu o dyskursy narracyjne i wizualne i analizy rozmów<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 589.

<sup>41</sup> Poszczególne sposoby badania światów społecznych wyróżniono w oparciu o publikację A. Kacperczyk, *Społeczne światy...*, s. 610-628.

Posługując się powyższą kategoryzacją należy wskazać na szczególną rolę badania procesu komunikacji. Aspekt ten uważam mianowicie za szczególnie ważny z perspektywy analiz podjętych w celu odkodowania symboliki światów społecznych i ich legitymizacji. Wynika to z przekonania, że fakt komunikacji międzyludzkiej wydaje się być jedną z najistotniejszych charakterystyk wszystkich światów społecznych zawartych w literaturze przeze mnie analizowanej. Zresztą, w związku z tą refleksją, autorka pracy pt. *Światy społeczne. Teoria-empiria-metody-badań*, zauważa:

W istocie analiza tego rodzaju danych pozwala nam zrekonstruować zasadniczy trzon symboliki kolektywnej, większość działań, podmiotów, struktur organizacyjnych oraz procesów społecznego świata, ponieważ wszystkie ich tropy znajdują się w dyskursie. Wszystko, co ma znaczenie i jest istotnie z punktu widzenia uczestników świata, zazwyczaj staje się przedmiotem jakiejś narracji (...)<sup>42</sup>.

Kasperczyk wskazuje także na pozostałe obszary badanych światów; a są to w następnej kolejności:

- badania autoprezentacji (badania przedstawiania autoprezentacyjnego samych podmiotów działających w celu legitymizowania ich własnych sposobów działania);
- rekonstrukcja historyczna (analiza historii świata społecznego oraz opis dynamiki jego przemian, rekonstrukcja procesów zbiorowych, ustalenie wpływu przeszłych wydarzeń na losy jednostki i kolektywu);
- badanie wizualizacji (badanie komponentów obrazowych, a więc danych wizualnych stanowiących immanentną część badanych działań, a także tego, co może dostrzec sam badacz)<sup>43</sup>.

Za najistotniejsze w wyróżnionych powyżej kategoriach, uznaję trzy z wyżej wymienionych. Otóż są to:

- konieczność badania procesów kolektywnych, gdyż to właśnie one są podłożem tworzenia się symboliki w omawianych przeze mnie dziełach literackich;

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 622

<sup>43</sup> Poszczególne sposoby badania światów społecznych wyróżniono w oparciu o publikację A. Kasperczyk, *Spoleczne swiaty*..., s. 610-628.

- postulat analiz procesów komunikacyjnych, gdyż w omawianych przeze mnie tekstach literackich istnieje duża sieć powiązań interakcyjnych tworzących świat społeczny (ale także przeżywany);
- badanie wizualizacji, gdyż jest ona także bardzo istotnym obszarem postępowania metodologicznego, chociażby dlatego, że istota symboliki wyraża się zawsze w kreowaniu obrazów zawierających przekaz sensów i znaczeń skierowanych do odbiorcy. Nie będzie, moim zdaniem, nadużyciem stwierdzenie, że każdy Dantejski symbol jest obrazem; chociażby tylko dlatego, że taka forma przekazu w wiekach średnich była gwarancją właściwej interpretacji przez ówczesnego odbiorcę<sup>44</sup>.

Zatem w ramach owych trzech obszarów badawczych podejmę próbę dokładniejszej analizy tekstu w oparciu o następujące wyznaczniki:

- wyobrażenia uczestników danego świata społecznego o swojej w nim roli;
- sposoby, w jakie opisywane są inne światy;
- typy działań podejmowanych w przeszłości i przyszłości;
- podstawy funkcjonowania danego świata społecznego;
- miejsca, w których można wyróżnić organizowane działania;
- najważniejsze dla badanego świata społecznego wartości<sup>45</sup>.

W swojej pracy będę się jednak zajmowała tylko pewną częścią propozycji Anny Kacperczyk, ponieważ mam do czynienia ze specyficznym materiałem empirycznym, którym jest dzieło literackie i nie wszystkie z wyróżnionych kategorii uważam za możliwe do zastosowania i poznawczo obiecujące jeśli chodzi o trafność analizy w moich badaniach.

## **Poznać dzieło literackie**

Chciałabym w tym miejscu, rozpoczynając rozważania na temat dzieła literackiego, przeanalizować dokonania znanego polskiego filozofa i fenomenologa

<sup>44</sup> Należy w tym miejscu zaznaczyć, że z założenia *Boska Komedia*, w czasach jej twórcy, była uznawana nie tyle za dzieło przeznaczone „do czytania” ile „do słuchania”. Aspekt wizualny był więc bardzo istotnym jej komponentem.

<sup>45</sup> A. Kacperczyk, *Społeczne światy...*, s. 573.

Romana Ingardena, a w zasadzie jego najbardziej chyba znanej publikacji *O poznawaniu dzieła literackiego*<sup>46</sup>.

Ingarden mianowicie, będąc uczniem Edmunda Husserla, krytykował jego transcendentną fenomenologię. Nie zgadzał się on bowiem z Husserlem, argumentując, że przedmiot poznania nie może być jedynie intencjonalnym wytworem, a więc tworem jedynie ludzkiej świadomości. Ingarden twierdził, że takie podejście doprowadza w konsekwencji do negacji realnego bytu przedmiotów, stąd też sam postanowił koncentrować się na przedmiocie poznania, a więc samym dziele literackim.

Uczony ten wykazał relację pomiędzy sposobem poznawania a poznawanym przedmiotem, nie wykluczając sytuacji, w której samo poznanie może zostać dopasowane do tego przedmiotu<sup>47</sup>. Dzieło literackie, zdaniem Ingardena, to wynik czystej intencji samego autora, a powstając w jego świadomości jest zarówno dostępne intersubiektywnie jak i jest transcendentne<sup>48</sup>. Z kolei język, wyrażający owe intencje, jest uporządkowanym systemem znaczeń, te zaś bazują na intencjonalnym wytwarzaniu przedmiotu nazwy<sup>49</sup>.

Świat przedstawiony to – według Ingardena – pewien zespół znaczeń. Uczony odnosi się do niego twierdząc, że uzyskanie samoistości części świata przedstawionego jest wynikiem obiektywizacji i jest to obiektywizacja syntezy, polegająca na tym, że szczegóły dotyczące np. jednego bohatera literackiego są wiązane w całość<sup>50</sup>. Autor dzieła pt. *Spór o istnienie świata* pisze:

Dopiero dzięki syntetyzującej obiektywizacji przedmioty przedstawione stają przed czytelnikiem jako pewna istniejąca odrębnie quasi – rzeczywistość o własnym obliczu, własnych losach i dynamice. Dopiero po dokonaniu obiektywizacji czytelnik staje się jakby świadkiem pewnych zdarzeń i przedmiotów, które dzięki rozumieniu zdań i dzięki przeprowadzonemu zobiektywizowaniu do pewnego stopnia własną mocą intencjonalnie ukonstytuował wtórnie<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Zob. R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976.

<sup>47</sup> Tamże, s. 15.

<sup>48</sup> Tamże, s. 21.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 50.

<sup>51</sup> Tamże, s. 51.



Świat przedstawiony w dziele literackim to więc, zgodnie z powyższymi założeniami, pewien zespół powiązanych z sobą odpowiedników zdań o charakterze intencjonalnym<sup>52</sup>.

## Socjologia a literatura

Tekst literacki poddawany analizie rozumiejącej inspirował do twórczych poszukiwań wielu uczonych. Nie sposób w tym miejscu wymienić ich wszystkich, a nawet większość z nich. Należy jednak wspomnieć o Janie Stanisławie Bystroniu, Stanisławie Ossowskim, Antoninie Kłoskowskiej, Michaiile Bachtinie czy Ervingu Gofmannie. Do wyżej wymienionych badaczy należał także Rene Girard oraz Umberto Eco.

Nadal jednak aktualne wydaje się pytanie o to, kiedy właściwie możemy, w kontekście analiz socjologicznych, mówić o socjologii literatury. Dla mnie, przy wyborze sposobu analizy dzieła literackiego, inspirujące jest podejście Alfreda Schütza zawarte w jego eseju pt. *Don Kichot i problem rzeczywistości*<sup>53</sup>.

W kontekście związków literatury z socjologią, Krzysztof Łęcki, omawiając problematykę socjologii literatury, zwraca uwagę na fakt jej wewnętrznego zróżnicowania oraz jej intuicyjne i bardzo umowne granice<sup>54</sup>. Wskazuje on, że w XX wieku ukształtowały się pewne kręgi zainteresowań socjologii literatury, które – choć nieoddzielone od siebie jakąś wyraźną granicą – są możliwe do wyodrębnienia<sup>55</sup>.

I tak, pierwszy krąg obejmuje odbiór literatury oraz komunikację literacką, drugi to działania społeczne i instytucje związane z powstaniem i odbiorem dzieł literackich, a trzeci – badania socjologiczne posiadające za przedmiot swoich zainteresowań literaturę lub zjawiska będące z nią jakoś związane. Czwarty krąg natomiast zawiera w sobie kwestie związane z problemami literatury w socjologii i socjologii w literaturze<sup>56</sup>.

Ze względu na charakter tej rozprawy, mnie interesuje przede wszystkim trzeci krąg, gdyż, jak stwierdza Łęcki: „W trzeciej grupie zagadnień na uwagę zdają się

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 35.

<sup>53</sup> Por. A. Schütz: *Don Kichot i problem rzeczywistości*, „Literatura na świecie”, nr 2 (163), 1985, s. 246-267.

<sup>54</sup> K. Łęcki, *Socjologia literatury*, w: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, tom 2, (red.) A. Hutnikiewicz, A. Lam, Warszawa 2000, s. 154.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

zasługiwać przede wszystkim badania, których przedmiotem pozostaje literatura umieszczona jednak wyraźnie w szerszej perspektywie – szeroko rozumianej kultury (Czarnowski, Kłoskowska, Sułkowski)”<sup>57</sup>. Przedmiot badań socjologii literatury jest z kolei wynikiem zainteresowania samego badacza aspektami społecznymi wartymi analizy i interpretacji ze względu na ich społeczne odniesienia<sup>58</sup>.

Z kolei Paweł Ćwikła, odnosząc się do pojęcia socjologii literatury, wskazuje na obszary zainteresowań społecznymi warunkami powstania, funkcjonowania i zmian w literaturze – z jednej strony (chodzi tu o kontekst i okoliczności natury społecznej powstawania dzieł literackich), a z drugiej: na sam tekst literacki, a więc materiał empiryczny, rozumiany – co należy podkreślić – jako społeczny świat przedstawiony<sup>59</sup>.

Znany badacz literatury, Bogusław Sułkowski, zwraca natomiast uwagę na stałe odnajdywanie sensów w tekście literackim przez kolejne pokolenia czytelników, których specyficzna sytuacja społeczna uwrażliwia na taki a nie inny odbiór dzieła.

Samo zainteresowanie przedmiotem badań jednak nie wystarczy. Niewątpliwie bowiem, sam badacz musi posiadać pewną wrażliwość na tekst literacki, pozwalającą mu na efektywne wykorzystanie warsztatu metodologicznego w poznaniu problemów społecznych na podstawie dzieła literackiego.

W związku z tym, prof. Jerzy Kaczorowski literaturoznawca, w takich oto słowach podsumowuje tę – jak się wydaje – niezbędną każdemu, kto mierzy się z literaturą cechę: „Badacz literatury wyposażony w najbardziej wyrafinowane narzędzia badawcze niczego nie wskóra, jeżeli brak mu danej darmo łaski wrażliwości, literackiego słuchu, jednym słowem talentu, który pozwala osiągnąć w oka mgnieniu coś, czego nie przybliży najbardziej wyrafinowana metoda”<sup>60</sup>.

Powróćmy jednak do wątku głównego. Przykładem dobrej praktyki w rozpoznawaniu twórczych związków pomiędzy literaturą piękną a socjologią może być analiza związków tych dwóch dziedzin w oparciu o dzieło pt. *Wojna końca świata* autorstwa Mario Vargasa Llosy. Próba ta została podjęta przez Pawła Ćwikłę w artykule pt. *Socjologia w literaturze. Casus »Wojny końca świata« Mario Vargasa Llosy*<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> K. Łęcki, *Socjologia ...*, s. 153-155.

<sup>59</sup> P. Ćwikła, *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*, „Studia Socjologiczne” nr 2/2006 (181), s. 127-158.

<sup>60</sup> J. Kaczorowski, *Przeszłość i przyszłość metodologii badań literackich*, w: *Tekstualia* nr 4 (15) 2008, s. 83, tekst: [https://tekstualia.pl/files/a37d292c/przeszlosc\\_i\\_przyszlosc\\_metodologii\\_badan\\_literackich-rozmowa\\_z\\_jerzym\\_kaczorowskim.pdf](https://tekstualia.pl/files/a37d292c/przeszlosc_i_przyszlosc_metodologii_badan_literackich-rozmowa_z_jerzym_kaczorowskim.pdf)

<sup>61</sup> P. Ćwikła, *Socjologia w literaturze. Casus »Wojny końca świata« Mario Vargasa Llosy*, w: „Studia

Artykuł omawia kwestię sposobu, w jaki należy badać rzeczywistość przedstawioną w dziele literackim.

Fabula powyższej powieści ukazuje życie społeczności ogarniętej poczuciem nadchodzącego kresu tego świata i poszukującej zbawienia oraz sensu w swoim charyzmatycznym przywódcy duchowym, wędrownym kaznodziei, który – głosząc prawdy Ewangelii – nawołuje do odnowy moralnej i duchowej.

Po pierwsze więc, odnosząc się do tego dzieła, autor tekstu wskazuje na niewątpliwe walory definiujące i konkretyzujące, które dzieło literackie (w tym przypadku powieść *Llosy*) może pełnić, a które odnoszą się do takich pojęć jak: struktura społeczna, klasa czy też tradycja.

Pogłębiona i wieloaspektowa refleksja nad tymi pojęciami, sprowokowana przez przekaz literacki, pozwala – jak wykazuje Ćwikła – na lepsze zrozumienie ich znaczenia i sensu w danej sytuacji społecznej<sup>62</sup>. Zatem obraz, zawarty w treści literackiej, stanowi dopełnienie wiedzy stricte naukowej, w tym przypadku społecznej. Jednak nie tylko: wskazując bowiem na kontekst społeczny danej sytuacji, dzieło literackie nie pomija jego rysów indywidualnych, reprezentowanych przez bohaterów literackich.

W tym miejscu należałoby zauważyć, że nie bez znaczenia jest zasada prawdopodobieństwa, gdyż to właśnie ona jest warunkiem wiarygodności. Autor artykułu wyraża następujący pogląd w tej kwestii: „Chodzi (...) o traktowanie rzeczywistości literackiej tak, jakbyśmy mieli do czynienia ze zjawiskami rodem ze świata realnego”<sup>63</sup>.

Ponadto, socjologicznej intuicji i refleksji mogą podlegać także światy przedstawione w dziełach literackich, dzięki którym możliwe jest – zdaniem przywołanego przez Pawła Ćwikłę Milana Kundery – ocalenie rzeczywistości życia codziennego<sup>64</sup>.

Tak więc, trudno nie dostrzec, że istnieją wartościowe i badawczo płodne powiązania socjologii z literaturą. Są one chyba jednak nadal w niewystarczającym stopniu zauważane i doceniane przez badaczy.

---

Socjologiczne” nr 2/2012 (205), s. 47-80.

<sup>62</sup> Tamże, s. 50.

<sup>63</sup> Tamże, s. 51.

<sup>64</sup> Tamże, s. 52.

Z kolei Krzysztof Łęcki zauważa, że owocem zetknięcia się socjologii z literaturą nie jest jedynie plastyczne zobrazowanie przez tekst literacki pewnych tez socjologicznych. To także – jego zdaniem – wartościowe uzupełnienie analizy socjologicznej<sup>65</sup>. Poznanie procesów społecznych poprzez literaturę przyczynia się więc zapewne do lepszego i – przede wszystkim – głębszego ich poznania, a – być może – odgrywa jeszcze inną rolę.

Otóż, w przypadku dzieł Dantego Alighieri istnieje, jak sądzę, ukryta tęsknota współczesnych odbiorców do owego świata przeszłości, do świata Dantego, który – choć w fazie schyłkowej – był jednak jeszcze przestrzenią jedności teologicznej, filozoficznej i moralnej. Był to świat, pomimo swoich niekwestionowanych problemów, przeniknięty ową cementującą wszystkie fragmenty życia społecznego siłą, zakorzenioną w określonym światopoglądzie. Stąd też, zapewne głos Dantego dla współczesnych odbiorców nie brzmiałby tak donośnie, gdyby nie powszechne ogólnoludzkie, ponadnarodowe pragnienie jedności, sensu i zakorzenienia w kulturze oraz historii.

Dante Alighieri – autor, którego dorobek literacki nie jest – w sensie ilościowym – jakoś szczególnie imponujący, nadal nie pozwala badaczom literatury na poczucie satysfakcji z osiągniętych rezultatów. Nie to jednak stanowi o wyjątkowości Dantejskiej twórczości. Jej niezmienną cechą, od wieków zresztą, jest jej zagadkowość, wielowymiarowość, uniwersalizm i różnorodność znaczeniowa.

Po niemal siedmiuset latach od śmierci Dantego, zastanawiać może niezmiennie, a obecnie nawet rosnące zainteresowanie autorem *Boskiej Komedii* oraz istnienie i rozwój licznych tzw. projektów Dantejskich (np. *The Princeton Dante Project* na Uniwersytecie w Princeton, *The Dartmouth Dante Project* i wiele innych) oraz fakt, że towarzystwa Dantejskie istnieją zarówno w całej Europie jak i w Australii, Nowej Zelandii a nawet w Japonii, przekraczając granice kultur, religii i tradycji literackich.

Głód poznania wykracza i w tym przypadku poza proste pomnażanie wiedzy. Wydaje się, że jest on raczej emanacją ludzkiego dążenia do świata innego, niefragmentarycznego, w którym człowiek odzyska swoją podmiotowość i dostrzeże sens, nie tylko tej małej części, będącej w zasięgu jego wzroku, ale całości świata społecznego w którym żyje.

---

<sup>65</sup> K. Łęcki, *Literatura piękna*, w: *Encyklopedia socjologii*, (red.) Z. Bokszański i inni, tom 2, Warszawa 1999, s. 128-129.

# ROZDZIAŁ V

## DANTE ALIGHIERI JAKO AUTOR

### 5.1 Życie

---

Dokładny życiorys Dantego Alighieri nie jest nam znany, niemniej jednak wiadomo, że rok po narodzinach poety, który to fakt miał miejsce w maju 1265 r., do jego miasta powraca propapieskie stronnictwo Gwelfów (po pokonaniu Gibelinów pod Benevento)<sup>1</sup>. Kilka lat później młody poeta poznaje Beatrycze, swoją ukochaną oraz przewodniczkę po *Raju*, czyli ostatniej części *Boskiej Komedii*. Beatrycze – ku rozpacz poety – umiera w roku 1290<sup>2</sup>.

Jeżeli chodzi o wykształcenie Dantego, to należy podkreślić fakt, że będąc związany z dominikańskimi i franciszkańskimi szkołami we Florencji, poeta uzyskuje podstawy wykształcenia teologicznego, zwłaszcza jeśli chodzi o zaznajomienie się z myślą św. Alberta Wielkiego oraz św. Tomasza z Akwinu. Jednak, co niezmiernie istotne, całokształt swojej wszechstronnej wiedzy zawdzięcza własnemu osobistemu rozwojowi, znajomości literatury starożytnej i średniowiecznej oraz ówczesnych prądów w intelektualnych.

Nie ma, jak do tej pory, całkowicie przekonujących dowodów na to, że poeta posiadał wykształcenie uniwersyteckie, mimo iż istnieją pewne hipotezy co do jego pobytu w Paryżu, Bolonii czy też Oxfordzie. Są one jednak niedostatecznie potwierdzone. Mimo to, w przedmowie do *Boskiej Komedii*, jeden z tłumaczy Dantego pisze:

---

<sup>1</sup> *A Chronology of the Life of Dante Alighieri* (Aneks), w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010, s. 897.

<sup>2</sup> Tamże. Co do osoby Beatrycze, to nie ma bezpośredniego dowodu wskazującego na rzeczywiste jej istnienie.

Dante skończywszy domowe wychowanie pod kierunkiem Brunetta Latini, wyższych nauk uczył się w uniwersytetach bonońskim, padewskim i w Sorbonie paryskiej; potem wstąpił do zakonu franciszkanów (a właściwie tercjarzy), jednakże przed ukończeniem nowicjatu, dość rychło klasztorną sukienkę zamienił na świecką<sup>3</sup>.

Poeta w swoim życiorysie posiadał również dokonania na polu bitwy. Otóż w 1289 r. Dante walczył w obronie Florencji, w Bitwie pod Campaldino broniąc swojego miasta przed Gibelinami z Arezzo.

Dante wstępuje w związek małżeński z Gemmą Donati pomiędzy rokiem 1285 a 1290 (Dante ma z nią w czasie trwania małżeństwa troje dzieci: dwóch synów i jedną córkę) i wkrótce przystępuje do Cechu Lekarzy i Farmaceutów głównie po to, by móc rozpocząć karierę polityczną<sup>4</sup>. W okresie średniowiecza była to częsta jedyna droga otwierająca drzwi do obecności w życiu publicznym. Swoje zaangażowanie na tej płaszczyźnie wyraża w uczestnictwie w kilku organach doradczych Republiki Florenckiej. Z kolei jako członek Rady Trzydziestu Sześciu, a następnie Rady Stu oraz i ambasador w San Gimignano (w roku 1300) zostaje wybrany do władz Florencji na stanowisko priora<sup>5</sup>.

Dante swój urząd w Republice Florenckiej sprawował od czerwca do lipca 1300 roku<sup>6</sup>. W tym też czasie wystąpił przeciwko papieżowi Bonifacemu VIII, nie wyrażając zgody na udzielenie mu pomocy wojskowej. W październiku 1301 autor *Boskiej Komedii* roku wyrusza z kolei na dwór papieski do Rzymu z misją dyplomatyczną, a miesiąc później (pomimo starań poety, by do tego nie doszło) Karol Valois wkracza do Florencji i stronnictwo Białych Gwelfów, czyli ugrupowanie Dantego, ponosi klęskę w starciu z Czarnymi Gwelfami, wspieranymi przez papieża<sup>7</sup>.

Objęcie władzy przez wrogie poecie stronnictwo odnosi natychmiastowy dla poety skutek: zostaje on oskarżony wyrokiem z 27 stycznia 1302 r. o rzekome oszustwa finansowe, a także przekupstwo, czerpanie nieuzasadnionych korzyści i opozycję wobec papieża oraz Karola Walezjusza<sup>8</sup>. Republika zarzuca mu także wzbudzanie niepokoju

<sup>3</sup> D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. J. Korsak, Warszawa 1860, s. 3.

<sup>4</sup> *A Chronology of the Life ...*, w: *The Dante ...*, s. 897-899.

<sup>5</sup> Tamże. W tym samym roku papież Bonifacy VIII ogłasza Rok Jubileuszowy.

<sup>6</sup> Tamże

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

we Florencji i wywieranie nacisku na Pistoję, aby ta poparła frakcję Białych, będących w opozycji do papieża<sup>9</sup>.

Poeta zostaje wezwany do stawienia się przed sąd, lecz ignoruje to wezwanie. W marcu 1302 roku wieszcz zostaje dożywotnio wydalony z Florencji pod groźbą kary śmierci, przez spalenie na stosie, w przypadku powrotu. Wyrok ten zostaje ponownie potwierdzony, a nawet „rozszerzony” na całą rodzinę Dantego w 1315 roku<sup>10</sup>.

W celu uniknięcia kary poeta opuszcza swoje rodzinne miasto. Od tej pory zaczyna się jego tułaczka po dworach wielu możliwych władców ówczesnej Italii. Dla poety są to lata ciężkiej, twórczej pracy, ale i tęsknoty za rodzinnym miastem, którą wyraża w następujących słowach: „O nieszczęsna ojczyzno moja! Jakaż litość mnie ściska z twojego powodu ile razy piszę o czymś, co tyczy władzy obywatelskiej”<sup>11</sup>.

Włoski wieszcz do swojej rodzinnej Florencji nigdy już nie wraca. Umiera 13 sierpnia 1321 r. W Rawennie<sup>12</sup>. Do dnia dzisiejszego, pomimo starań władz miasta, jego prochy nie powróciły do Florencji.

Dante Alighieri, podobnie jak jemu współcześni, przywiązywał dużą wagę do spuścizny poprzednich pokoleń myślicieli. Jego formacja intelektualna zakorzeniona była w osiągnięciach powszechnie uznawanych autorytetów, na które zresztą często się powoływał.

Warto, jak sądzę, w tym miejscu wspomnieć, że w okresie średniowiecza trudno było orzec, która myśl była pierwotna, a którą z drugiej uzyskiwano na zasadzie zapożyczenia. Powszechną w owych czasach praktyką było niezaznaczanie źródła pochodzenia cytatu, stąd bardzo trudno jest ustalić źródła Dantejskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej. Wiadomo było jednak, że żadna koncepcja nie cieszyła się wystarczającym uznaniem dopóki nie została poparta autorytetem wielkich przodków<sup>13</sup>. Nie ma pewności także, w jaki sposób Dante, nie znający języka greckiego, poznał dzieła Arystotelesa i czy stało się to za pośrednictwem dzieł św. Tomasza i Alberta Wielkiego czy też w inny sposób. W tej kwestii można wysuwać jedynie przypuszczenia. Wiadomo jednak, że poeta, otaczając ogromnym szacunkiem dawną

---

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, 4.2.11.

<sup>12</sup> *A Chronology of the Life ...*, w: *The Dante ...*, s. 899.

<sup>13</sup> W. H. V. Reade, *The Moral System of Dante's Inferno*, Oxford 1909, s. 72.

myśl filozoficzną, w III części *Boskiej Komедii* wypowiada pod jej adresem (w Niebie wielkich filozofów i myślicieli) takie oto zdanie:

Wszystko na co wzrok albo myśl się skłania  
Wprawia w ład taki, że rozkosz bez liku  
Płynie z samego praw tych oglądania<sup>14</sup>.

Poza tym, określenie wpływów intelektualnych, którym ulegał Dante Alighieri jest zagadnieniem skomplikowanym, gdyż jego filozofia ma charakter eklektyczny. Większość publikacji poświęconych oddziaływaniu innych myślicieli na Dantego, wymienia przede wszystkim dzieła Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Augustyna i Platona. Jednak, należy w tym miejscu wymienić również innych myślicieli: Awerroesa, Joachima z Fiore, Sigerę z Brabancji, św. Bonawenturę, oraz św. Franciszka z Asyżu jak i Awicennę. W dziedzinie literatury natomiast największym uznaniem, w opinii florenckiego poety, cieszy się oczywiście twórca poematu *Eneida* – Wergiliusz.

W tym miejscu, wydaje się, że konieczna, dla zrozumienia twórczości Dantego, jest krótka przynajmniej charakterystyka dziedzictwa intelektualnego, z którego natchnienie oraz wiedzę czerpał autor *Boskiej Komедii*.

Nie budzi wśród badaczy twórczości Dantego żadnych wątpliwości fakt, że to Biblia – zarówno Stary jak i Nowy Testament, była najważniejszą inspiracją i punktem odniesienia Dantego, nie tylko dla jego poglądów moralnych, ale również dla percepcji rzeczywistości w wymiarze teologicznym, społecznym jaki i politycznym<sup>15</sup>. Obliczono, że autor *Boskiej Komедii* wkomponował w swoje utwory aż 575 cytatów biblijnych<sup>16</sup>, a Giovanni Papini zauważa: „Dante żywił się zarówno Starym jak i Nowym Testamentem, ale bliższy był mu Stary Testament. Czytając go czuł się najbliższy prorokom”<sup>17</sup>.

Przypuszcza się także, że florencki poeta bardzo dobrze – być może nawet na pamięć – znał fragmenty Pisma Świętego. Należy w tym kontekście wskazać na szczególną rolę Ewangelii, Psalmów i *Listów św. Pawła Apostoła*, jak również *Księgi*

<sup>14</sup> D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009, Raj, Pieśń 10, w. 4-6.

<sup>15</sup> Zob. też: Ch. Kleinhenz, *Dante and the Bible: Biblical Citation in Dante's Divine Comedy*, w: A. A. Iannucci (red.), *Dante: Contemporary Perspectives*, Toronto 1997, s. 74-79.

<sup>16</sup> P. S. Hawkins, *Bible*, w: *The Dante ...*, s. 100.

<sup>17</sup> G. Papini, *Dante żywy*, tłum. E. Boyé, Warszawa 1958, s. 23-24.



*Rodzaju, Księgi Przysłów, oraz Księgi Izajasza*<sup>18</sup>. Zapewne więc, włoski wieszcz pragnął stać się prorokiem swoich czasów, wytykając swoim współczesnym grzechy i błędy oraz wskazując zbłąkanej i cierpiącej ludzkości drogę do zbawienia<sup>19</sup>. Świadczy o tym fakt, iż miał on aspirację, aby stać się „pierwszym psalmistą Boga”<sup>20</sup>.

Poeta także obficie czerpał z innego przesłania biblijnego, przedstawiając w *Boskiej Komедii* procesję czterech bestii oraz dwudziestu czterech mężczyzn idących parami<sup>21</sup>. Ponadto, w sferze rozważań nad władzą, wieszcz – jak już wspomniałam – uważał, że zarówno władza cesarza, czy też króla jak i papieża, pochodzi bezpośredni od Boga. Także i w tym poglądzie można znaleźć echo słów Starotestamentowej *Księgi Mądrości*, które brzmią:

Nakłońcie ucha, wy, co nad wieloma panujecie, i chlubicie się mądrością narodów,  
bo od Pana otrzymaliście władzę, od najwyższego panowanie: On zbada uczynki  
wasze i zamysły wasze rozsądzi<sup>22</sup>.

Natomiast słowa samego Chrystusa pojawiają się w innym dziele Dantego, a mianowicie *Monarchii*, w której powołuje się często na Ewangelie. Szczególnie wtedy, gdy chodzi o ideę pokoju przekazaną Apostołom przez Chrystusa słowami: „Pokój Wam”<sup>23</sup>. Dante nawiązuje w tym fragmencie do słów *Ewangelii św. Łukasza* będących, zdaniem autora, gwarancją osiągnięcia przez ludzkość swoich celów<sup>24</sup>. W podobnym duchu odnosi się on do *Listów św. Pawła*, który to w pierwszych słowach swoich *Listów* kieruje pozdrowienia bezpośrednio nawiązujące do pojęcia pokoju<sup>25</sup>.

Kolejnego przykładu dostarczają inne postacie biblijne. W *Raju*, czyli trzeciej części *Boskiej Komедii*, poeta zdaje egzamin z wiary u św. Piotra<sup>26</sup> z istoty nadziei –

<sup>18</sup> P. S. Hawkins, *Bible*, w: *The Dante ...* s. 100-103.

<sup>19</sup> Można jednak dostrzec próby odczytywania twórczości Dantego w duchu innym od interpretacji chrześcijańskiej. Więcej na ten temat: Zob. T. Barolini, *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, Princeton 1992.

<sup>20</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 24, w. 71.

<sup>21</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 30, w. 92-94.

<sup>22</sup> *Księga Mądrości*, w. 6,2-6,3 w: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, opr. przez zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.

<sup>23</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, 1.4.3.

<sup>24</sup> Zob. *Ewangelia wg. św. Łukasza* (Łk. 24, 36) oraz *Ewangelia wg. św. Jana* (J. 20, 21), w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>25</sup> Zob. *List św. Pawła Apostoła do Efezjan* (Ef. 1,2) w: Tamże. Fragment tego *Listu* rozpoczynają słowa: „Łaska Wam i pokój od Boga, Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa”.

<sup>26</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 24, w. 52-154.

przed obliczem św. Jakuba<sup>27</sup> oraz istoty miłości przed św. Janem<sup>28</sup>. W rajskim ósmym niebie, poeta widzi Chrystusa, następnie Archanioła Gabriela, Matkę Bożą oraz – doświadczając wizji – samego Boga.

Poeta zresztą, odwołując się często do mądrości przekazu biblijnego, dostrzega konieczność budowy nowego świata: świata Bożego ładu, który zarówno w swoim świeckim jak i duchowym wymiarze zastąpiłby zdemoralizowaną rzeczywistość dnia powszedniego. Przepojony swoim mesjańskim posłannictwem wieszcz podnosi (gdyż czuje się do tego celu powołany) bunt przeciwko koncepcji człowieka wyalienowanego z porządku moralnego. Pragnie on zbudować świat alternatywny, przepojony ideałami prawdziwego chrześcijaństwa. Z tego powodu, w centrum swoich zainteresowań poetyckich oraz społecznych, kładzie on relację rzeczywistości, w której przyszło mu żyć (*il mondo*), do świata wartości niebiańskich (*il cielo*)<sup>29</sup>.

Jakże trafnie, wobec powyższej refleksji, brzmią słowa przywołanego już wcześniej, współczesnego badacza dzieł Dantego – Giovanniego Papiniego, którego konstatacja brzmi następująco:

Czym jest wreszcie chrześcijaństwo, jeśli nie głębokim niezadowoleniem ze stanu dzisiejszego człowieczeństwa, nostalgią za pierwotną niewinnością, przygotowaniem nowego życia, bądź to w królestwie Bożym na ziemi, bądź w życiu wiecznym. Wszyscy poeci, zwłaszcza poeci chrześcijańscy odczuwali wieczną potrzebę ucieczki z doczesnego świata i stworzenia sztuką swojego świata własnego<sup>30</sup>.

Pomimo głębokiego zaangażowania w kwestie religijne, nie ulega wątpliwości, że myślicielem, który miał największy wpływ na ukształtowanie się poglądów filozoficznych Dantego był Arystoteles. Poeta odnosi się do swojego autorytetu określając go mianem „mistrza filozofów”<sup>31</sup>, a także mistrza wszystkich którzy posiadli wiedzę<sup>32</sup>. Nie sposób oczywiście przedstawić wszystkich, a nawet większości dowodów wpływów Stagiryty na twórczość wieszca, niemniej jednak należy wykazać te najważniejsze z punktu widzenia niniejszej pracy.

<sup>27</sup> Tamże, Raj, Pieśń 25, w. 34-79.

<sup>28</sup> Tamże, Raj, Pieśń 26, w. 1-67.

<sup>29</sup> P. Boitani, *From Darkness to Light: Governance and Government in Purgatorio XVI*, w: *Dante and Governance*, (red.) J. R. Woodhouse, Oxford 1997, s. 20.

<sup>30</sup> G. Papini, *Dante...*, s. 128.

<sup>31</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.8.15.

<sup>32</sup> D. Alighieri, *Boska ... Piekło*, Pieśń 4, w. 131.

Znanym wśród badaczy życia i twórczości Dantego jest fakt, iż poeta wyżej w swojej hierarchii wartości cenił etykę niż metafizykę. Stąd też liczne nawiązania, szczególnie w *Boskiej Komedii* do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa<sup>33</sup>. Są one rozpoznawalne zwłaszcza podczas podziału grzechów w *Piekle*, czyli pierwszej części *Boskiej Komedii*, gdzie autor dokonuje rozróżnienia grzechów na te, które powstały jako skutek słabej woli działających ludzi, (*incontineza*) i te, które są rezultatem ich złych działań dokonywanych z pełną premedytacją (*malizia*). Wpływ Arystotelesa, a dokładniej rzecz biorąc jego *Etyki Nikomachejskiej* oraz *Polityki* widać również przy analizie rodzaju kar, którym poddawane są dusze w *Piekle*<sup>34</sup>.

Wpływ filozofii myśliciela ze Stagiru na poglądy Dantego<sup>35</sup> (nie tylko w kwestii polityki, ale również metafizyki czy też etyki) wydaje się pozornie oczywisty, jednak przekonanie to ulega weryfikacji wówczas, gdy badacze twórczości Dantego starają się wskazać na dokładne źródła arystotelizmu florenckiego poety, które są już trudniejsze do wskazania.

Nie ma jednak zbyt wielu wątpliwości co do tego, że – na przykład – Dantejska argumentacja idei uniwersalnej monarchii, przeniesiona na grunt rozważań świeckich znalazła swoje prawdopodobne źródło w poglądach Arystotelesa<sup>36</sup>. Nie wyklucza to jednak odrębnego poglądu w tej kwestii. Otóż, Walter Ullmann w dziele *Law and Politics in the Middle Ages* uważa, że: „Dante posiadał bardzo ogólną wiedzę na temat Arystotelesa, a jego rzadkie odniesienia do Filozofa nigdy nie dotyczyły *Polityki*”<sup>37</sup>.

Przytoczyłam powyższe przykłady dyskusji, które trwają w odniesieniu do źródeł inspiracji intelektualnych florenckiego poety, aby wskazać na problematyczność tego zagadnienia. Niemniej jednak, Dante odnosi się w swoich dziełach przede wszystkim do *Etyki Nikomachejskiej*, której elementy są podstawą porządku moralnego *Boskiej Komedii* (szczególnie *Piekle*). *Monarchia* jest uznawana z kolei za przykład

<sup>33</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.

<sup>34</sup> A. A. Iannucci, *Philosophy*, w: *The Dante ...*, s. 693.

<sup>35</sup> Arystoteles jest nazwany „mistrzem filozofów”, zob. D. Alighieri, *Biesiada*, 4.8.15.

<sup>36</sup> *The Dante Encyclopedia*, wskazuje na *Politykę* Arystotelesa jako dzieło znane Dantemu. Zob. J.A. Scott, *Aristotle*, w: *The Dante...*, s. 64.

<sup>37</sup> W oryginale tekst brzmi: *The author had only a very vague knowledge of Aristotele, and his occasional reference to the Philosopher never include his Politics.* (Autor miał jedynie mgliste pojęcie o Arystotelesie, a jego okazjonalne nawiązania do Filozofa nigdy nie odnosiły się do jego *Polityki*). Zob. W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, Cambridge 1976, s. 279.

zastosowania zdobywcy Stagiryty w dziedzinie logiki<sup>38</sup>, ale odnosi się ona też do innych ksiąg Stagiryty<sup>39</sup>.

Tak więc, jak już zostało wspomniane, bardzo trudno jest obecnie wskazać dokładnie dzieła autorytetów – nie tylko starożytnych, które współtworzyły tak dantejskie poglądy filozoficzne jak i polityczne oraz moralne.

Poza tym, Dante, pełniąc wiele funkcji w życiu publicznym swojego miastopanstwa kształtował swoje poglądy nie tylko w oparciu o pisma wielkich myślicieli, ale także – a może zwłaszcza – w nawiązaniu do dyskusji i debat politycznych czasów, w których żył. Ten aspekt życia florenckiego poety wydaje się być niedostatecznie brany pod uwagę, podczas dyskusji o źródłach inspiracji wieszczą<sup>40</sup>.

Zatem, należy również wziąć pod uwagę to, że opinie Dantego w wielu dziedzinach rzeczywistości społecznej, zostały ukształtowane poprzez jego własne doświadczenia życiowe, a nie tylko dzieła wielkich poprzedników. Być może więc, uwzględnienie tego założenia, dawałoby odpowiedź na pytanie oryginalność poety i jego, nie dającą się wtłoczyć w żadne sztywne schematy interpretacyjne, twórczość.

W trzeciej części *Boskiej Komedii*, czyli w *Raju*, umieszcza natomiast Dante cenione przez siebie autorytety teologiczne. Pośród nich najważniejszym jest św. Tomasz z Akwinu. Jeżeli chodzi o ten dantejski autorytet, to większość badaczy twórczości Dantego Alighieri stoi na stanowisku, iż to właśnie myśl św. Tomasza w ogromnej mierze ukształtowała moralnie i intelektualnie florenckiego poetę. Skala oddziaływania dorobku św. Tomasza na poglądy Dantego jest jednak nadal przedmiotem naukowej dyskusji<sup>41</sup>.

Być może dlatego, włoski badacz twórczości poety, Bruno Nardi jest zdania, że nie należy autora *Boskiej Komedii* wpisywać w schemat filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, gdyż – zdaniem tego uczonego – myśl dantejska to złożony i bardzo bogaty rezerwuar elementów neoplatonizmu, awerroizmu, oraz inspiracji Awicenną<sup>42</sup>.

Nie zawsze też udaje się wytropić bezpośrednie odniesienia poety do wybranych

<sup>38</sup> A. K. Cassel, *Monarchia*, w: *The Dante...*, s. 617.

<sup>39</sup> J. A. Scott, *Aristotle*, w: *The Dante...*, s. 64.

<sup>40</sup> Dante, pełniąc urząd priora w rządzie Republiki Florenckiej, przebywał w budynku magistratu, gdyż taki był wówczas wymóg w stosunku do osób sprawujących władzę. Prawdopodobnie priorzy mieli ograniczone kontakty z rodziną i światem zewnętrznym. Miało to na celu zapobieżenie ewentualnej korupcji oraz wywieraniu przez mieszczan presji na rządzących. Zob. B. Beuys, *Florencja: świat miasta, miasto-świata*, przeł. A. D. Tuszyńska, Warszawa 1995, s. 149.

<sup>41</sup> Więcej na ten temat: zob. É. Gilson, *Dante and philosophy*, New York 1963.

<sup>42</sup> Zob. A. A. Iannucci, *Philosophy*, w: *The Dante...*, s. 693

filozofów. Zdaniem Nardiego (a pozostaje on w opozycji do większości znawców Dantego stojących na stanowisku arystotelesowsko-tomistycznym) wieszcz jest propagatorem skomplikowanej syntezy elementów neoplatonizmu oraz arystotelizmu<sup>43</sup>.

Jeszcze mniej oczywisty – niż w przypadku zagadnienia inspiracji Arystotelesem – jest zatem zakres oddziaływania na poetę myśli św. Tomasza, choć niektórzy uczeni, jak np. Walter Ullmann stoją na stanowisku, że poeta był jednak wiernym naśladowcą św. Tomasza z Akwinu<sup>44</sup>. Nie wszyscy dantolodzy uznawali jednak florenckiego poetę za gorliwego ucznia św. Tomasza<sup>45</sup>.

Tu głos w dyskusji zabiera Jacek Grzybowski, twierdząc, że: „Wielki florentczyk nie jest na pewno ani tomistą, ani awerroistą, może czasem wydawać się fideistą czy nawet spirytualistą bliskim ujęciom Joachima z Fiore, a czasem sceptykiem”<sup>46</sup>.

Dante podziela koncepcję św. Tomasza dotyczącą tego, że społeczność to zjednoczenie ludzi dla wspólnego, rozumnego i celowego działania, a życie społeczne jest tworzone przez postawę jednostek uznających celowość oraz porządek<sup>47</sup>. Celem wewnętrznym społeczności, według św. Tomasza, jest mianowicie dobro każdego z jej członków, celem zewnętrznym zaś dobro całej ludzkości. Największą społecznością jest cała ludzkość, zaś jej części to wszystkie mniejsze społeczności ludzkie. Wymagają one zagwarantowania ładu poprzez istnienie prawomocnej władzy, której działania są przyporządkowane zasadom porządku, sprawiedliwości oraz pokoju<sup>48</sup>.

Dante, podobnie jak św. Tomasz podejmuje również zagadnienie relacji wiary do rozumu i nie ma wątpliwości, że oddziaływanie filozofii i teologii św. Tomasza jest w przypadku twórczości Dantego bezdyskusyjne, choć jej zakres oraz wierność Doktorowi Kościoła już znacznie mniej<sup>49</sup>. Niewątpliwie jednak, św. Tomasz zajął

<sup>43</sup> Zob. Tamże. Ten sam autor pisze: *Therefore, although Neoplatonic influences are everywhere to be seen in Dante, they in no way diminish the pivotal importance that Aristotle held in Dante's conception of the universe and of humankind's place in it.* (Chociaż wpływy neoplatonizmu są wszędzie widoczne w twórczości Dantego, to jednak w żaden sposób nie pomniejszają one kluczowej roli dzieł Arystotelesa oraz ich wpływu na Dantejską koncepcję wszechświata miejsca w nim rodzaju ludzkiego). Zob. A. A. Iannucci, *Philosophy*, w: *The Dante...*, s. 693.

<sup>44</sup> W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages*, Cambridge 1976, s. 278.

<sup>45</sup> Zob. M. Grabmann, *Thomas Aquinas, His Personality and Thought*, New York 1963, tekst dostępny na stronie: [www.archive.org/details/thomasaquinashis00grab/page/n5](http://www.archive.org/details/thomasaquinashis00grab/page/n5), dostęp 4.04.2017.

<sup>46</sup> J. Grzybowski, *Miecz i pastorał: filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy: Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 214.

<sup>47</sup> S. Botterill, *Aquinas St. Thomas*, w: *The Dante...*, s. 56-68.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Na temat relacji pomiędzy św. Tomaszem z Akwinu a filozofią Dantego Alighieri, zob. F. Kenelm, *St. Thomas and Dante. The Two Dantes and Other Studies*, California 1977.

naczelne, o ile nawet nie jedyne miejsce w procesie budowania struktury poznawczej i moralnej poety<sup>50</sup>.

## 5.2 Twórczość

---

Dante Alighieri jest znany w szerszych kręgach czytelników niemal wyłącznie jako twórca *Boskiej Komedii*, wielkiego alegorycznego poematu epickiego. Dante pisał dzieło swojego życia w latach 1307-1321<sup>51</sup>, a więc będąc już poza granicami swego miasta. Jest to dzieło – w przeciwieństwie do innych jego utworów – ukończone. O tym eposie tak pisze tłumacz *Boskiej Komedii*, Julian Korsak:

*Boska Komedia* należy do nielicznych arcydzieł poetycznych, jakie objawiają się w epokach przedzielonych długimi wiekami, epokach przebudzenia się lub odrodzenia ludzkości na drodze duchowej. Grunt tych epok sprzyjał wrzuconym weń ziarnom myśli ludzkiej, z których wykluwał się zawsze olbrzymi geniusz, co zbiorową myśl ludzką bez kształtu i wyrazu wcielał w swój utwór, nadając jej kształty, żyjące słowo<sup>52</sup>.

Mniej znany jest Dante Alighieri jako autor poematu lirycznego *Życie nowe* (*Vita Nuova*)<sup>53</sup>. Utwór ten został napisany w latach 1292-1294, po włosku (w dialekcie tokańskim). Jest Dante także autorem rozważań na temat ojczystego języka zatytułowanych *O języku pospolitym* (*De vulgari eloquentia*)<sup>54</sup> napisanym w latach 1303-1304, a także traktatu filozoficznego *Biesiada* (*Convivio*)<sup>55</sup>, który powstał w latach 1304-1307 (utwór napisany po włosku) oraz traktatu politycznego napisanego po łacinie pt. *Monarchia* (*de Monarchia*) z 1317 roku<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> S. Botterill, *Aquinas St. Thomas*, w: *The Dante...*, s. 57-58. Jeśli chodzi na przykład o postaci *Boskiej Komedii*, spoglądać można na nie także poprzez pryzmat niejako „odwróconej” *Sumy Teologicznej* pomimo, że nigdzie tego działanie cytuje ani też do niego bezpośrednio nie nawiązuje. Dante umieszcza św. Tomasza z Akwinu w *Raju*, czyli trzeciej części *Boskiej Komedii* i wkłada mu w usta wyjaśnienie, że Opatrzność wyznaczyła dwóch władców w osobach św. Franciszka i św. Dominika, aby sprowadzili na właściwą drogę błędzący Kościół. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, *Raj*, Pieśń 11, w. 35.

<sup>51</sup> *A Chronology of the Life...*, w: *The Dante...*, s. 898

<sup>52</sup> D. Alighieri, *Boska...*, przeł. J. Korsak, s. 9, tekst dostępny na stronie internetowej: [www.wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf](http://www.wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf), dostęp 9.05.2018.

<sup>53</sup> Zob. Alighieri D., *Życie nowe*, przeł. G. Ehrengberg, Warszawa 1902.

<sup>54</sup> *A Chronology of the Life...*, w: *The Dante...*, s. 897-899.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> *Monarchia* była zacięcie krytykowana przez kręgi duchowieństwa i znajdowała się na *Indeksie Ksiąg*

Poeta jest także autorem kilku innych, mniej znanych utworów, do których można zaliczyć *Rymy* (*Rime*), które zresztą pisał całe życie. Prawdopodobnie Dante napisał także *Słowa miłosne* (*Detto d' Amore*), a więc dzieło poetyckie, opisujące historię miłosną oraz rozmyślenia na temat miłości jak i poemat *Kwiat* (*Il Fiore*)<sup>57</sup>. Oba te utwory zostały napisane języku włoskim.

Z wieszchem jest także związany zbiór korespondencji pod nazwą *Eclogues* (napisany w latach 1319-1320)<sup>58</sup> oraz traktat pod nazwą *Zagadnienie wody i ziemi* (*Questio de aqua et terra*), który został odczytany w 1320 r, w Weronie<sup>59</sup>.

Poeta napisał także dwanaście listów, z których kilka ma charakter polityczny<sup>60</sup>. Dwa utwory Dantego: *Biesiada* (*Convivio*) oraz *O języku pospolitym* (*De vulgari eloquentia*) nie zostały przez poetę ukończone. Traktat *Biesiada*, który w założeniu autora miał liczyć piętnaście części, ostatecznie zawiera tylko cztery<sup>61</sup>. Rozprawa *O języku pospolitym* jest również dziełem nieukończonym; składa się bowiem zaledwie z jednej księgi (z zaplanowanych czterech) i czternastu rozdziałów księgi drugiej. Dzieło to zostało napisane po łacinie, który to fakt nadal nie jest przez znawców twórczości Dantego dostatecznie zrozumiały.

Prowadząc rozważania na temat sensu i przesłania twórczości florenckiego poety, już na wstępie tego zagadnienia należy wyraźnie podkreślić, że w przypadku Dantego należy rozpatrywać jego dorobek literacki oraz osobowość w kontekście uwarunkowań, które za sobą niosła jego epoka<sup>62</sup>.

I tak, *Życie Nowe* (*Vita Nuova*) jest to najwcześniejszy utwór Dantego, mający charakter poetyckich rozważań o naturze miłości rozumianej przez poetę jako żarliwe uczucie wobec ukochanej kobiety, czyli Beatrycze. Dante przeżywa fenomen miłosnych uniesień, zdumiony potęgą ich oddziaływania. Utwór ten zawiera 31 poematów, głównie sonetów. Występują w nim trzy kobiety, które mają charakter alegorii

---

*Zakazanych* od 1554 do 1881 r. Dopiero papież Leon XIII wycofał ją z tego *Indeksu*. Zob. W. Seńko, Wstęp tłumacza, w: D. Alighieri, *Monarchia*, s. 6.

<sup>57</sup> J. Grzybowski, *Theatrum Mundi. Teologia i kosmologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009, s. 28.

<sup>58</sup> Took J., *Eclogues*, w: *The Dante...*, s. 334-335.

<sup>59</sup> Nie jest znana data powstania tego traktatu. Nie zachował się żaden manuskrypt. Pierwsze znane wydanie pochodzi z 1508 roku. Zob. J. Took, *Questio de aqua et terra*, w: *The Dante ...*, s. 734-735.

<sup>60</sup> *A Translation of Dante's Eleven Letters*, G. R. Carpenter (red.), Boston and New York, 1891. Tekst dostępny na stronie: [www.archive.org/details/translationofdan00dant/page/186](http://www.archive.org/details/translationofdan00dant/page/186), dostęp 20.01.2018.

<sup>61</sup> M. Bartkowiak-Lerch, Wstęp tłumaczki, w: D. Alighieri, *Biesiada*, Kęty 2004, s. 6.

<sup>62</sup> K. Morawski, *Dante Alighieri*, Warszawa 1961, s. 33. Należy podkreślić, że Dante szczególnie aktywnie uczestniczył w życiu społeczno-politycznym kraju i miasta, co miało bezpośrednie przełożenie na wątki polityczne oraz społeczne zawarte w jego dziełach.

oznaczającej trzy rodzaje sprawiedliwości, o którą Dante chce walczyć w imię krzewienia zasad moralnych i wskazywania błędnej ludzkości drogi do prawdziwego szczęścia.

Z punktu widzenia tematu tej pracy, najbardziej interesujące jest stanowisko Dantego wobec rozumu, zaprezentowane w tym dziele, a więc pewnego odniesienia do porządku racjonalnego, którego zasady poeta tak bardzo sobie cenił. Dante, świadom skali swoich uczuć miłosnych wobec wybranki, zwierza się czytelnikowi ze swojej wewnętrznej walki następującymi słowami: „Mnie miłość całkiem niewolę podbiła, pomimo tego, iż byłem pozbawiony dobrej rady rozumu, tak użytecznej w podobnych okolicznościach”<sup>63</sup>.

Bywa także, iż Dante doświadcza poczucia rozdarcia, w związku z toczoną przez siebie walką emocji z decyzjami rozumu. Miłość zdaje się tu burzyć pewien porządek myślowy i poznawczy. Dante opisuje swoje uczucia w ten sposób: „Wciąż o miłości myślę, lecz się zrywa łańcuch mych myśli; jedna znać ją z bliska i czcić ją każe, bo jest bóstwa bliska, druga jej władzę szaleństwem nazywa”<sup>64</sup>. Refleksja o miłości, pełna pasji i uniesień będzie mu także towarzyszyła podczas pisania swojego opus magnum i przenikała głęboko jego twórczość.

Z kolei *Biesiada* to nieukończony traktat naukowo-filozoficzny. Trudno nawet stwierdzić, czy to, co pozostawił nam jej twórca miało rzeczywiście być częścią ambitnego i – być może dość obszernego dzieła. Wydaje się jednak, że z dużym prawdopodobieństwem można orzec, iż takie założenie jest prawidłowe. Celem Dantego było bowiem upowszechnienie intelektualnych osiągnięć jego czasów, a ten utwór jest na pewno odpowiedzią na realizację tego postanowienia. Wprawdzie poeta oczywiście jedynie częściowo spełnił to zadanie, jednakże i te fragmenty, które są nam dostępne rzucają światło na obszary jego zainteresowań intelektualnych.

Należały zaś do nich takie zagadnienia jak: stosunek wiary do rozumu (był on dla poety darem od Boga) a także relacja teologii do filozofii, czyli mądrości (którą według poety powinno się stosować z miłością) oraz – co bardzo istotne – rozważania na temat pojęcia szlachectwa<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> D. Alighieri, *Życie nowe*, przeł. G. Ehrenberg, Warszawa 1902, s. 49.

<sup>64</sup> Tamże, s. 76.

<sup>65</sup> Więcej: zob. D. Alighieri, *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004, III, 6,7,12,13.



To właśnie w *Biesiadzie* autor daje nam pierwsze świadectwo wyznawanych poglądów politycznych – określanych w późniejszym czasie jako gibelinizm Dantego – a więc stanowiska wspierające działania władzy cesarskiej<sup>66</sup>. Na szczególną uwagę zasługują jednak refleksje poety dotyczące pojęcia cnoty. Jest ona bowiem dla autora „(...) mieszaniną szlachetności, czyli doskonałości w akcie, od której pochodzi zdolność wybierania środka oraz namiętności, ponieważ materią cnoty są namiętności, które nas poruszają i nad którym ona panuje i prowadzi je zgodnie z rozumnym umiarem”<sup>67</sup>. Z kolei szlachetność, w opinii poety, jest w istocie osiągnięciem doskonałości za ludzka podłość pozbawieniem tego stanu<sup>68</sup>.

Autor tego traktatu, co należy podkreślić, stawia na piedestale filozofię, pojmowaną wtedy jeszcze jako umiłowanie mądrości i ukrywającą się pod symboliczną postacią kobiety pocieszającą go po śmierci ukochanej Beatrycze. Filozofia jest w tym traktacie stawiana na szczycie jego hierarchii wartości (przynajmniej tych doczesnych), gdyż dla poety stanowi ona źródło nieustannej inspiracji i ukojenia wśród nieprzewidywalnych zawirowań losu<sup>69</sup>.

Dante rozważa w swoim dziele również zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, przy czym, w celu rozwiania jakichkolwiek wątpliwości, należy przypomnieć, że Dante wierzył w nieśmiertelność duszy indywidualnej<sup>70</sup> i wysoko cenił poznanie zmysłowe.

Z kolei krótka rozprawa o charakterze politycznym zatytułowana *Monarchia* jest kwintesencją poglądów politycznych poety<sup>71</sup>. Dante w swoich rozważaniach, stosując jeszcze powszechną w tym okresie metodę scholastyczną, podjął temat odbudowy dawnego cesarstwa rzymskiego i problem pokoju światowego oraz kwestię ustalenia zależności pomiędzy władzą duchowną a świecką. Przede wszystkim jednak, poruszył zagadnienia związane z realizacją ludzkiego celu: zarówno tego doczesnego jak i wiecznego.

---

<sup>66</sup> M. Bartkowiak-Lerch, *Wstęp tłumaczki*, w: D. Alighieri, *Biesiada*, s. 15.

<sup>67</sup> Tamże, s. 186.

<sup>68</sup> Tamże, s. 172.

<sup>69</sup> Tamże, s. 76.

<sup>70</sup> Dotyczy to szerszego zagadnienia awerroizmu łacińskiego. Jednym z założeń awerroizmu była wiara w śmiertelność duszy jednostkowej, co poeta musiał uznać za herezję.

<sup>71</sup> Niedługo po śmierci Dantego, która nastąpiła 1321 r., powstała rozprawa Engelberta z Admont zatytułowana: *On the origin and purpose of the Roman Empire* (O powstaniu i misji Imperium Rzymskiego). Została ona napisana w 1331r. Autor postulował w niej o odbudowę pokoju i sprawiedliwość w oparciu o współpracę pomiędzy papieżem a cesarstwem zachodnim. Więcej: Zob. W. Ullmann, *Law ...* s. 279.

I tak, w promowanej przez niego koncepcji wskrzeszenia cesarstwa zachodniego, rolę pierwszoplanową przypisuje oczywiście Rzymowi, który stanowi centrum władzy politycznej i siedzibę monarchy sprawującego rządy nad całym światem, a także symbol życia kulturalnego i intelektualnego świata.

Według wieszczki, celem takiej monarchii jest również realizacja mocy intelektualnej całej zbiorowości ludzkiej, a to zadanie może być jedynie wykonane zbiorowo – w ramach wspólnoty<sup>72</sup>. Celem ostatecznym każdej monarchii jest z kolei pokój uniwersalny<sup>73</sup>. Konsekwentnie więc, celem państwa jest zapewnienie bezpieczeństwa jego mieszkańcom, a także jedności, szczęścia oraz potrzebnych im do życia środków.

W kwestii relacji pomiędzy władzą duchowną a świecką, a ten temat także porusza autor w swoim traktacie, Dante stoi na stanowisku, że obydwie władze pochodzą bezpośrednio od Boga i nie ma uzasadnienia teza, iż to władza duchowna powinna podporządkować sobie władzę świecką. Dante stoi więc na stanowisku kategorycznego rozdziału obu tych porządków w tym celu, aby jak najlepiej mogły one wykonywać wyznaczone im przez Opatrzność misje: jedna zmierzając ku realizacji celów ziemskich, druga – wiecznych<sup>74</sup>. Jest to zresztą w prostej linii konsekwencja uznania zbieżności celów jednostkowych z celami zbiorowości.

Odnosząc się do tej kwestii, Ernst H. Kantorowicz sugeruje rozróżnianie przez Dantego cnót intelektualnych, które przypisuje rajowi ziemskiemu, od cnót natchnionych, odpowiadających rajowi niebiańskiemu<sup>75</sup>. Kantorowicz w powyższym kontekście zauważa:

Prawdą jest, że człowiek qua chrześcijanin potrzebował pomocy Kościoła, cnót natchnionych przez Boga, a przez to również papieskiego kierownictwa w celu osiągnięcia pokoju wiecznego w niebiańskiej szczęśliwości i wzniesienia się do boskiej Światłości w przyszłym życiu. Człowiek qua człowiek nie potrzebował jednak wsparcia Kościoła, aby osiągnąć stan filozoficznego błogostanu

---

<sup>72</sup> Poeta pisze: *Wszystkie te działania są podporządkowane teoretycznym dociekaniom, jako najwyższemu dobru dla którego Najwyższe Dobro powołało ród ludzki do istnienia*. Zob. D. Alighieri, *Monarchia*, s. 33.

<sup>73</sup> Tamże, s. 3.

<sup>74</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, s. 30-39.

<sup>75</sup> E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 370.

w doczesnym pokoju, sprawiedliwości, wolności i zgodzie, pozostającym w zasięgu jego możliwości za pośrednictwem czterech cnót intelektualnych<sup>76</sup>.

Powyższa refleksja jest kolejnym, jak sądzę, przykładem podkreślenia znaczenia Dantejskiej koncepcji oddzielania od siebie dwóch dróg którymi kroczy człowiek: a więc drogi świeckiej i duchowej.

Dante jest uznawany także za autora trzynastu listów.<sup>77</sup> Cztery z owych listów uznaje się, że względu na zawarte w nich treści, za listy o charakterze politycznym.

W tym zbiorze wyróżnić więc możemy: *List to władcy i mieszkańców Italii* (*The Letter to the Prince and the Peoples of Italy*), *List do mieszkańców Florencji* (*The Letter to the Florentines*), *List do cesarza Henryka VII*, (*The Letter to the Emperor Henry VII*), i *List do włoskich kardynałów*, (*The Letter to the Italian Cardinals*)<sup>78</sup>.

Do jednego z najważniejszych należy *List skierowany do władców oraz mieszkańców Italii*, w którym poeta kieruje do mieszkańców Italii apel o godne przyjęcie cesarza Henryka VII<sup>79</sup>. List ten został napisany przez poetę jesienią 1310 r., kiedy cesarz przybył na ziemię włoską. Tekst ów ma formę pełnego emocji i osobistego zaangażowania wezwania do okazania należnego szacunku władcy i zawiera wiele odniesień do terminologii biblijnej. Dante widzi bowiem w Henryku VII politycznego mesjasza, posiadającego pełnię władzy i doprowadzającego ludzkość do osiągnięcia pełnego pokoju.

W następnym liście *Do mieszkańców Florencji*<sup>80</sup> florencki poeta krytykuje tych mieszkańców Florencji, którzy nie chcieli uznać cesarskiego zwierzchnictwa Henryka VII. Zdaniem poety mieszkańcy ci, wyrażając bunt przeciwko legalnie ustanowionej władzy, wystąpili przeciwko samemu Bogu, który jest źródłem władzy zarówno duchowej jak i cesarskiej. Postawa taka, może – zdaniem autora – ściągnąć na wszystkich oponentów cesarza Boży gniew.

W kolejnym liście, skierowanym do cesarza<sup>81</sup> poeta, tonem biblijnego proroka, nawołuje władcę do zdobycia niepokornej Florencji. Należy zaznaczyć w tym miejscu,

<sup>76</sup> Tamże, s. 371.

<sup>77</sup> Autentyczność niektórych listów nie jest do końca udowodniona. Więcej na temat listów Dantego w: *Dantis Alagherii Epistolae: The letters of Dante*, (red.) P. Toynbee, Oxford 1920.

<sup>78</sup> C. E. Honess, *Dante Alighieri Four Political Letters*, London 2007.

<sup>79</sup> *Dantis Alagherii Epistolae: The letters of Dante*, P. Toynbee (red.), Oxford 1920, s. 42-62. tekst dostępny na stronie: [www.archive.org/details/dantisalagherii00toynngoog/page/n6](http://www.archive.org/details/dantisalagherii00toynngoog/page/n6), dostęp 3.06.2018.

<sup>80</sup> Tamże, s. 63-81.

<sup>81</sup> Tamże, s. 82-115.

że cesarz Henryk VII, był dla poety jedyną nadzieją na światowy pokój i spełnieniem jego marzeń o silnej władzy monarchicznej. Jednak, ku rozpaczy poety, władca umiera w sierpniu 1313 r. nie spełniwszy pokładanych w nim przez Dantego nadziei.

Następny list posiadający swój wydźwięk polityczny, to *List do włoskich kardynałów*. List ów skierowany został do sześciu włoskich kardynałów zgromadzonych na konklawe po śmierci papieża Klemensa V (zmarłego w 1314 r.)<sup>82</sup>. W liście tym wieszcz obwinia kardynałów o przeniesienie Stolicy Apostolskiej z Rzymu do Awinionu. Poza tym, wieszcz zarzuca im zbytnią troskę o dobra doczesne zamiast dbałości o sprawy pozamaterialne i oddawanie czci Bogu, czemu zresztą niejednokrotnie dawał wyraz w swojej twórczości.

## Dante w Polsce

Pierwsze wzmianki o zainteresowaniu twórczością Dantego w Polsce sięgają XIV wieku, kiedy to Paweł Włodkowic nawiązał do autora *Boskiej Komedii* na soborze w Konstancji<sup>83</sup>. Od końca XVIII do początków XX wieku, dzieła Dantego były przedmiotem pracy literackiej: Adama Mickiewicza, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Juliana Klaczki, Teofila Lenartowicza, Cypriana Kamila Norwida, Adama Asnyka, Gustawa Ehrenberga i innych pisarzy i poetów<sup>84</sup>.

Polska dantologia jest oczywiście również reprezentowana przez Edwarda Porębowicza – znawcy dzieł Dantego i jednocześnie tłumacza *Boskiej Komedii* oraz Konstantego Michalskiego<sup>85</sup>. W 1947 r. Alina Świdorska dokonała przekładu *Boskiej Komedii* na język polski<sup>86</sup>, a w 2003 r. pojawiła się książka Agnieszki Kuciak pt. *Dante Romantyków. Recepcja Boskiej Komedii u Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida*<sup>87</sup>.

Jeśli chodzi o najważniejsze dzieło Dantego Alighieri, a więc *Boską Komedię*, to została ona przetłumaczona na język polski po raz pierwszy (chodzi mi o przekład całego dzieła, bo jego fragmenty tłumaczono już wcześniej) przez Juliana Korsaka

<sup>82</sup> Tamże, s. 121-147.

<sup>83</sup> Zob. S. P. Koczorowski, *Dante w Polsce*, Kraków 1921, s. 5; S. Łempicki, *Dante i kultura włoska w Polsce*, Lwów 1930, s. 13-14.

<sup>84</sup> W. Preisner, *Dante i jego dzieła w Polsce. Bibliografia krytyczna z historycznym wstępem*, Toruń 1957, s. 219-228.

<sup>85</sup> Tego autora zob. np. *Mistyka i scholastyka u Dantego*, Kraków 1921; *Mysł franciszkańska i jej wpływ na Dantego* (1927), *Eros i logos u Dantego* (1936), *La gnoséologie de Dante* (1950).

<sup>86</sup> D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. A. Świdorska, Kraków 1947.

<sup>87</sup> A. Kuciak, *Dante Romantyków. Recepcja Boskiej Komedii u Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida*, Poznań 2003.

w 1860 roku. Po dziesięciu latach ukazało się tłumaczenie Antoniego Stanisławskiego.

Inni polscy tłumacze tego dzieła to: Jan Maria Michał Kowalski, Alina Świdorska czy Tomasz Łubieński. Współcześnie, w 2006 r. przełożyła to dzieło na język polski wspomiana już Agnieszka Kuciak<sup>88</sup>.

Dla realizacji celów mojej pracy wybrałam przekład *Boskiej Komedii* autorstwa Edwarda Porębowicza, nie tylko jako najbardziej znany polskiemu czytelnikowi oraz najbardziej rozpowszechniony w społecznej, a nawet pokoleniowej świadomości, lecz także ze względu na osobę tłumacza, którego dorobek jako poety, tłumacza oraz krytyka literackiego, cieszył się zawsze ogromnym uznaniem.

Warto dodać, że Edward Porębowicz w 1907 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego języków oraz literatur romańskich, a w latach 1925-1926 został mianowany rektorem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Porębowicz był także autorem monografii o Dancie Alighieri<sup>89</sup>. Wszechstronna wiedza na temat Dancie Alighieri i jego czasów pozwoliła tłumaczowi szeroko spojrzeć na kontekst historyczny, społeczny i polityczny w którym przekładany przez niego epos powstał, by wiernie oddać ducha trzynastowiecznej Florencji. Na uwagę zasługują również inne pozycje bibliograficzne omawiające dokonania wieszcz<sup>90</sup>.

Szczególne osiągnięcia w badaniach nad twórczością Dancie poza Polską, są z kolei dziełem Benedetto Croce, który w publikacji *La poesia di Dante*<sup>91</sup> przedstawił swoją tezę, zgodnie z którą twórczość Dancie powinna być rozpatrywana głównie poprzez pryzmat jej walorów poetyckich.

Według Croce, Danciejska alegoria nie stanowi zasadniczo wartości samej w sobie, jeśli chodzi o twórczość poety, ponieważ istnieje ona w formie zaszyfrowanej przez autora *Boskiej Komedii* a ten, niestety, nie pozostawił nam klucza wyjaśniającego znaczenie warstwy symbolicznej własnej twórczości. W podobnym duchu wypowiada się na temat interpretacji dzieł Dancie niemiecki badacz Dancie Karl Vosler, a także Erich Auerbach, oraz Ernst Robert Curtius<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. A. Kuciak, Kraków 2006

<sup>89</sup> E. Porębowicz, *Dante*, wyd. 2, Warszawa 1922.

<sup>90</sup> Zob. W. Voisé, *Danciejska koncepcja idealnego państwa*, Warszawa 1966; K. Weis, *Dante jako filozof*, Lwów 1921.

<sup>91</sup> Zob. B. Croce, *La poesia di Dante*, Bari 1921.

<sup>92</sup> Inni badacze twórczości Dancie Alighieri to: np. F. Schneider, *Dante. Sein Leben und sein Werk*, Weimar 1947, a także inni niemieckojęzyczni autorzy: August Rüegg, Hermann Gmelin.

Inny nurt interpretacyjny wytyczył włoski dantolog Michele Barbi<sup>93</sup>. Zaproponował on analizę *Boskiej Komedii* nie tylko w kategoriach jej wartości literackiej, ale również jako swoisty amalgamat wątków filozoficznych, teologicznych oraz politycznych. Zdaniem Michela Barbi, należy możliwie wiernie starać się odtworzyć epokę poety i jej język, aby móc dokonać odpowiedniej interpretacji Dantejskich dzieł.

Na szczególną uwagę wśród włoskich badaczy Dantego należy także Bruno Nardi<sup>94</sup>. Ten uczony koncentrował się przede wszystkim na pochodzeniu i charakterze Dantejskiej filozofii i myśli politycznej. Nardi dostrzegał także w swoich rozprawach problem odniesień do awerroizmu Dantego<sup>95</sup>.

Natomiast jednym z najlepiej znanych francuskich znawców Dantego jest Étienne Gilson, francuski historyk filozofii i filozof, uznawany za jednego z współtwórców neotomizmu<sup>96</sup>.

### **5.3 Tło społeczne. „Pierwsze zjednoczenie europejskie”**

---

W okresie średniowiecza panowała w Europie niespotykana dotąd i nieosiągalna już nigdy więcej w historii świadomość jedności świata. Dominował w Europie jeden powszechnie uznawany Kościół, jedna filozofia i jeden język dla całej warstwy ludzi wykształconych<sup>97</sup>. Niektórzy historycy odnoszą się do tego okresu w dziejach cywilizacji Zachodu w ten oto sposób:

Począwszy od XII wieku Europa jest rzeczywistą jednością o zasięgu wspólrzeczywistym z chrześcijańską społecznością łacińską. Ale ta jedność, bardzo świeżej daty nie obejmuje polityki. Obszar łaciński pozostaje mozaiką jednostek terytorialnych różnej wielkości i poddanych władzy o różnej randze, łączących się lub dzielących w wyniku kombinacji dynastycznych których wzajemnych stosunków nie można ująć w żadną formułę ogólną<sup>98</sup>.

---

<sup>93</sup> Zob. M. Barbi, *Dante*, przeł. J. Gałuszka, Warszawa 1965.

<sup>94</sup> Zob. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1949.

<sup>95</sup> A. Vallone, *Nardi Bruno*, w: *The Dante ...*, s. 638.

<sup>96</sup> É. Gilson, *Dante and Philosophy*, New York 1963.

<sup>97</sup> Ch. A. Dinsmore, *Life of Dante Alighieri*, Boston and New York 1919, s. 5.

<sup>98</sup> K. Pomian, *Europa i jej narody*, przeł. M. Szpakowska, Warszawa 1992, s. 42.

W czasach Dantego powszechna była wiara w to, że wszechświat jest jednością, a wydarzenia mają sens dopiero wówczas, kiedy rozpatruje się je przez pryzmat wieczności i realizacji boskich zamysłów<sup>99</sup>. Twierdzenie iż: „Poza Kościołem nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów”<sup>100</sup> akceptowane było z zaangażowaniem i właściwą powagą. Pogląd ten potwierdzała zarówno filozofia, określana często *szuką teologii* jak i cały system normatywny, w którym zbawienie duszy człowieka stawało się dla niego bezdyskusyjnym priorytetem.

Także system symboli oraz wyobrażeń tej epoki odwoływał się głównie do obrazowania prawd Bożych oraz chrześcijańskiej moralności, której zasady definiowały ówczesne życie społeczne. Przenikająca ówczesną rzeczywistość – we wszystkich jej wymiarach – tajemnica werbalnych i pozawerbalnych symboli, była nie tylko najbardziej charakterystyczną cechą tamtejszej kultury. Była czymś więcej: stanowiła ona bowiem sposób rozumienia teologii, mistyki, filozofii, poezji, estetyki. Można powiedzieć, że wskazywała na związek człowieka z Bogiem, a odwołując się do pewnej harmonii i jedności uniwersum, tworzyła z nim: „(...) wspaniałą całość, której każdy fragment każe domyślać się innych”<sup>101</sup>.

Owa całość, posiadająca istotny wymiar religijny jest również – z perspektywy społecznej – okresem, w którym bardziej niż indywidualne potrzeby jednostki liczyły się wartości stanowiące dobro ogółu, a więc wartości kolektywne. Postawy, które znajdowały się na szczycie wartości obywatelskich mieściłyby się prawdopodobnie współcześnie pod pojęciem komunitaryzmu. Idea ta, promująca cele zbiorowe i wspólnotowe, wytyczała zasady współżycia społecznego, prawodawstwa jak i zadania stojące przed współczesnymi Dantemu aparatami władzy.

Stąd, jeśli poddać analizie ówczesne pojmowanie idei społeczeństwa, to można dostrzec, że funkcjonowało ono w rozumieniu organizmu duchowego, którego cele zostały wyznaczone przez zasady etyczne<sup>102</sup>. Natomiast osobowość jednostki oraz jej indywidualizm przyporządkowywane były, w bezpośredni sposób, grupie społecznej do której ona należała i która wyznaczała jej miejsce w strukturze społecznej. Z drugiej

<sup>99</sup> W tym kontekście warty uwagi wydaje się być następująca konstatacja: „Człowiekowi współczesnemu świat jawi się jako zlepek zjawisk, podczas gdy dla człowieka tradycyjnego – na Zachodzie mniej więcej do czasów Kartezjusza – świat stanowił organizm harmonijny i zhierarchizowany, którego chrześcijańską formułę znajdujemy u Dionizego Aeropagity, a ten z kolei odsyła nas do Platona”. Zob. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1998, s. 16.

<sup>100</sup> Bonifacy VIII, *Unam Sanctam*, bulla z 18 listopada 1302 roku, w: D. Alighieri, *Monarchia*, s. 99.

<sup>101</sup> J. Hani, *Symbolika ...*, s. 17.

<sup>102</sup> A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 282.

jednak strony, średniowieczne koncepcje człowieka uznawały jednostkę jako integralną część społeczeństwa.

Zatem, porządek świata, ustanowiony w średniowiecznych poglądach przez Opatrzność, nakazywał człowiekowi tamtego okresu odnalezienie się we właściwej strukturze społecznej i odpowiedniej dla siebie roli. Rola ta rozumiana była jako odkrywanie Boga i znaków Jego ingerencji w sprawy ziemskie. Takie właśnie zadanie zostało wyznaczone każdej jednostce. Na tej drodze towarzyszył człowiekowi bezustannie Kościół, stanowiący instytucję o bezdyskusyjnym autorytecie. Należy także w tym miejscu podkreślić, iż posłuszeństwo zwierzchnikom oraz poddanie się ich woli były ważnymi cnotami systemu feudalnego średniowiecznej Europy, w której podział na duchowieństwo, rycerstwo oraz chłopów wydawał się niekwestionowanym wyznacznikiem tamtego świata<sup>103</sup>.

Fundamentalną kwestią średniowiecznej polityki była próba zorganizowania całego świata chrześcijańskiego w spójną organizację polityczną. Stąd prawdopodobnie wynika Dantejska koncepcja, mieszcząca się w schemacie myślenia obecnym w *Monarchii*, a więc dziele uznawanym za najbardziej charakterystyczną wykładnię myśli średniowiecznej.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że na przełomie XIII i XIV wieku zaczynają zyskiwać na popularności doktryny wspierające rozwój państw narodowych<sup>104</sup>. To właśnie one, a nie idea restauracji starożytnego Imperium Rzymskiego wkrótce wpłyną na wyobraźnię i intelekt największych umysłów epoki<sup>105</sup>.

Tak więc, pomimo rozwiniętej i okrzepłej już w czasach Dantego doktryny papalizmu, wiek trzynasty jest okresem formułowania się idei suwerennego państwa jako dominującej formy politycznej w Europie Zachodniej. Wprawdzie wizja odbudowy Imperium Rzymskiego nadal oddziałuje na wyobraźnię ludzi średniowiecza, jednak coraz częściej staje się oczywistym fakt, że jest ona jedynie marzeniem, odległym celem, niemożliwym już do urzeczywistnienia<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> A. P. D' Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 9.

<sup>104</sup> J.S. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970, s. 57; Por. E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, New York 1954, s. 485-495.

<sup>105</sup> Do XI wieku myśl polityczna była bardzo słabo rozwinięta. Dopiero tzw. dwunastowieczny renesans, gdy odkryto ponownie dzieła Arystotelesa i odżyło zainteresowanie kulturą antyczną, stały się czynnikami inicjującymi jej rozwój. Więcej na ten temat zob. J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London 1965, s. 83.

<sup>106</sup> J. Strayer, *On the Medieval...*, s. 57.



Co do doktryny suwerennego państwa, stwarzającego poczucie obywatelskiej lojalności, to należy zauważyć, że mimo iż nie była ona jeszcze mocno ugruntowana, to już zaczęła powoli stawiać się wyzwaniem dla tradycyjnego modelu społeczeństwa, które to więzi rodowe, cechowe, religijne oraz sąsiedzkie stawiało ponad wszelkie inne moralne zobowiązania. Dlatego też, w świetle powyższych stwierdzeń, za prawdziwą można uznać opinię, że „Europa zaczyna się średniowieczu”<sup>107</sup>. W tym także sensie staje się ona potężnym projektem cywilizacyjnym, dążącym do realizacji wspólnotowych celów politycznych, społecznych i kulturowych.

Tworząca się wówczas nowa mapa kontynentu obejmuje już nie tylko terytoria pozostające pod panowaniem Imperium Rzymskiego, lecz rozszerza swój zasięg na coraz to nowe obszary Europy Wschodniej i Północnej. W sensie formalnym natomiast, strukturą polityczną w okresie życia Dantego Alighieri było Święte Rzymskie Imperium Narodu Niemieckiego<sup>108</sup>.

Jeśli chodzi o aspekt ekonomiczny tego kontynentu w średniowieczu, to należy podkreślić, że część Europy miała już w tym okresie historycznym dobrze zorganizowaną sieć gospodarczą oraz administracyjną, a działało się to w dużej mierze dzięki szybko postępującemu rozwojowi kultury mieszczańskiej w paśmie miast oraz powiększaniu terenów pod uprawę roślin. Krzysztof Pomian odnosi się tymi oto słowami do powyższej kwestii:

Między XI a XIII wiekiem dokonano bowiem największego w jej dziejach poszerzenia areалу ziem uprawnych, ściśle związanego z ruchami migracyjnymi, w wyniku których znaczne niekiedy grupy ludności osiedlały się z dala od swych krajów macierzystych.<sup>109</sup>

Należy pamiętać, że ponad dziewięćdziesiąt pięć procent ówczesnej populacji Europy zamieszkiwało tereny rolnicze, zajmując się uprawą roli, łowiectwem, rybołówstwem i leśnictwem<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> J. Le Goff, J.-L. Schlegel, *O średniowieczu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2007, s. 20.

<sup>108</sup> Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego (ta właśnie nazwa była najbardziej upowszechniona) istniało od 962-1086 r. (lub 810 r.), czyli od koronacji niemieckiego króla Ottona I na cesarza rzymskiego. Był to dość luźny związek państw. Data ta powstania jest jednak przedmiotem toczących się dyskusji historyków. Faktem jest jednak, że kolejni królowie Niemiec nosili korony cesarzy.

<sup>109</sup> K. Pomian, *Europa ...*, s. 32.

<sup>110</sup> J. Strayer, *On the medieval...*, s. 9.

Daleko jednak było Europie wieków średnich do ideału jedności. Faktem jest bowiem, że pomiędzy XII i XV wiekiem była ona podzielona na szereg regionów luźno związanych z sobą sojuszami militarnymi oraz interesami dynastycznymi<sup>111</sup>. Nie wpływało to jednak zasadniczo na skalę zmian, które dokonywały się w całym zachodnioeuropejskim świecie na przestrzeni XI i XIII wieku. Dlatego też zachodnia Europa w ciągu kilku pokoleń nabrała, w stosunku do innych kręgów cywilizacyjnych, wzrostu znaczenia w tak dużym wymiarze, że trudno jest wskazać w historii powszechnej podobne zjawisko<sup>112</sup>.

W omawianym tu okresie następował także dynamiczny jej rozwój, a powstające miasta zaczęły odgrywać rolę ośrodków handlu i życia kulturalnego<sup>113</sup>. W związku z tym, wiele komun miejskich coraz częściej występowało przeciwko zastanemu porządkowi feudalnemu. Działo się to głównie poprzez ich dążenia do ostatecznego uregulowania statusów polityczno-prawnych, w celu osiągnięcia wzrostu swobody i niezależności, zwłaszcza ekonomicznej.

Nawiązując, przy tej okazji, do zagadnień mechanizmów ekonomicznych, trzeba podkreślić, że własność prywatna, z religijnego punktu widzenia, była traktowana w owych czasach raczej jako zło konieczne. Uznawano wprowadzić zasadność jej istnienia, jednak nie otaczano jej szczególną troską. Co więcej: należało ją w pewien sposób okiełznać, wręczając ją w powstające koncepcje budowy dobra wspólnego.

Ideałem społeczeństwa – jak pisze Aron Guriewicz – było więc nie bogactwo, lecz ubóstwo; a zwłaszcza ubóstwo ducha, czyli pokora<sup>114</sup>. Perspektywa moralna oglądu życia społecznego poprzez pryzmat praktykowania cnót, nie pomijała zaś także aspektu ekonomicznego ówczesnej Europy.

### **Władza duchowna a świecka – spór**

W rozważaniach nad ówczesnym światem zachodnim nasuwa się przede wszystkim jedna refleksja. Chodzi o to, że jego codziennym doświadczeniem stawał się spór pomiędzy dwiema najważniejszymi instytucjami: cesarstwem a papieństwem.

Napięcia we wzajemnych relacjach pomiędzy tymi obiema władzami nie wytworzyły się oczywiście w późnym średniowieczu, lecz sięgały korzeniami

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 8.

<sup>112</sup> D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1996, s. 89.

<sup>113</sup> Pierwsze komuny miejskie powstają już w XI wieku. Zob. Tamże, s. 90.

<sup>114</sup> A. Guriewicz, *Kategorie ...*, s. 250.

wcześniejszych wieków. Już bowiem po śmierci Karola Wielkiego i stopniowym rozpadzie państwa Franków, można było dostrzec coraz to silniejsze dążenia władzy papieskiej do zbudowania teorii uprawomocniających jej dominację nad władzą świecką<sup>115</sup>. Omówienie (nawet z pominięciem wielu szczegółów) charakteru tego konfliktu jest o tyle ważne w niniejszej rozprawie, że ułatwia, a w zasadzie umożliwia, zrozumienie koncepcji filozoficzno-politycznej Dantego Alighieri w jego dziełach i ich symbolice.

I tak, mediewista, Walter Ullmann uważa, że początkowo papieństwo traktowało instytucję świeckiego władcy za organ zarówno konieczny jak i wspomagający papieństwo w jego działaniach, a kolejni papieże nie kwestionowali boskiego pochodzenia władzy świeckiej<sup>116</sup>. Jednak, w XI wieku nasiliła się opozycja pomiędzy Stolicą Piotrową a urzędem cesarza, a zaistniały spór dotyczył tradycji obejmowania godności papieskiej z cesarskiego nadania. Praktyka ta w XI wieku spotkała się bowiem z opozycją ze strony Kościoła odmawiającego uznania boskich przymiotów władzy cesarskiej.

W XIII wieku, życie polityczne średniowiecznej Europy było wyznaczone przez dwa nurty, z których jeden uzasadniał konieczność dominacji władzy papieskiej nad świecką, a drugi starał się ograniczyć ingerencję władzy duchownej w sprawy doczesne<sup>117</sup>. Dlatego też, dążąc do pozbawienia władzy cesarskiej jej sakralnego charakteru, duchowieństwo przedstawiało argument, iż to właśnie papież, jako jedyny namiestnik Boga, ma prawo do namaszczania władców świeckich<sup>118</sup>. Doktrynę tę, zwaną również papalistyczną, rozwijali między innymi: Piotr Damiani, Honoriusz z Augsburga i Jan z Salisbury.

Ten ostatni napisał zresztą traktat *Policraticus*, wydany w roku 1159<sup>119</sup>. Przedstawił on w nim społeczeństwo poprzez metaforę ludzkiego ciała, gdzie głowę stanowi król lub papież, zaś stopy symbolizują rzemieślników i chłopów. Teoria ta odwołuje się oczywiście do jedności i solidarnego współdziałania całego organizmu społecznego. Natomiast sam Jan z Salisbury uważany jest współcześnie, przez szerokie

---

<sup>115</sup> Jednakże w zasadzie aż do XI wieku można mówić o podporządkowaniu cesarstwa papieżowi.

<sup>116</sup> W. Ullmann, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949, s. 65.

<sup>117</sup> Więcej na temat średniowiecznego papalizmu, zob. W. A. Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and Medieval*, London 1921, s. 215-230.

<sup>118</sup> A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych.*, Warszawa 1997, s. 103-104.

<sup>119</sup> Tamże, s. 102.

grono politologów, za pierwszego autora wieków średnich, który poświęcił swój traktat polityce<sup>120</sup>.

Skutkiem trwającej do połowy XI wieku debaty, dotyczącej statusu Kościoła wobec władzy świeckiej (oraz kwestii jego niezależności wobec tej władzy) jest wydany przez papieża Grzegorza VII (w 1075 r.) dokument pod nazwą *Dictatus Papae*. Jest to swoisty – można by rzec – manifest teokracji chrześcijańskiej i absolutyzmu papieskiego<sup>121</sup>. Papież, mianuje się w nim zwierzchnikiem całego świata chrześcijańskiego, co daje mu, jego zdaniem, prawo do ingerencji w sprawy wielu państw.

Podsumowując ten wątek można stwierdzić, że powstająca w tym okresie myśl polityczna stawiała się coraz częściej orężem w walce dwóch potęg średniowiecznego świata. W następnych bowiem latach, doktryna teokracji papieskiej była kontynuowana przez kolejnych papieży. W związku z tym, na przełomie XIII i XIV wieku, podczas konfliktu papieża Bonifacego VIII z królem Francji powstało w Rzymie kilka dokumentów papieskich, których treść prezentowała doktrynę wyższości władzy papieskiej nad władzą świecką. Najbardziej znanym chyba przykładem jest bulla *Unam Sanctam* z 18 listopada 1302 r. ogłoszona przez papieża Bonifacego VIII<sup>122</sup>.

Bulla ta jest często przytaczana przez historyków jako przykład doktryny papalizmu, która to – starając się udowodnić tezę o wyższości ducha nad ciałem – wykazywała konieczność dominacji władzy duchowej nad świecką. Ponadto, wysuwała ona też postulat dominacji celów Kościoła nad celami państwa. Należy także uwzględnić symboliczny wymiar owej bulli. Otóż, w sferze symbolicznej dokument ten odwoływał się – między innymi – do *Ewangelii św. Łukasza*, nawiązującej do słów samego Jezusa, odnoszącego się do przyniesionych mu przez Apostołów dwóch mieczy<sup>123</sup>.

W samym zaś dokumencie Papież Bonifacy VIII obwieszczał, co następuje:

<sup>120</sup> Por. Jan z Salisbury, *Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, opracowanie, wprowadzenie i konsultacja: L. Dubel, przeł. M. Kruk, Lublin 2008.

<sup>121</sup> G. L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 201.

<sup>122</sup> Papież Bonifacy VIII, *Unam Sanctam, bulla z 18 listopada 1302 roku*, w: D. Alighieri, *Monarchia*, s. 99.

<sup>123</sup> Jest to symboliczne nawiązanie do Ewangelii wg. św. Łukasza (Łk. 22, 36-38) w której Jezus nakazuje uczniom kupno miecza, a słowa Apostołów, że mają już dwa miecze, podsumowuje stwierdzeniem, że to im już wystarczy. Zob. *Ewangelia wg. św. Łukasza* (Łk. 22, 36-38) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

Oba miecze są we władaniu Kościoła i duchowy i materialny, lecz drugi ma być używany dla Kościoła (pro ecclesia), a pierwszy przez Kościół (ab ecclesia), jeden należy do kapłana, drugi do króla i rycerzy, ale na skinienie i użytek kapłana. Trzeba zatem, by jeden miecz był podporządkowany temu drugiemu i by władza doczesna podlegała władzy duchowej (...). Stwierdzamy więc, deklarujemy i ogłaszamy, iż konieczne do zbawienia jest przyjęcie prawdy, iż wszystkie istoty ludzkie podlegają papieżowi rzymskiemu<sup>124</sup>.

Sam Dante Alighieri podnosząc w swoich dziełach kwestię symboliki, protestował przeciwko wykorzystywaniu jej do doraźnych celów politycznych, a *Monarchię* jego autorstwa można uważać za przykład antypapalizmu.

Jednakże, niektórzy uczeni wyrażają pogląd, że Dantejski antypapalizm nie wnosił wiele nowego w rozwój myśli politycznej, a wręcz przeciwnie: koncepcja poety odwołująca się jedynie do chwalebnej przeszłości Rzymu była przeciwieństwem rozważań ówczesnych, na przykład, francuskich myślicieli, którzy formowali swoje poglądy już w duchu nowych czasów<sup>125</sup>. Mimo to, sądzę, że jest owa Dantejska koncepcja prawdopodobnie najbardziej kompletną i spójną logicznie doktryną obrazującą filozofię imperializmu.

Walka obu uniwersalizmów – świeckiego i duchownego kończy się właściwie w drugiej połowie XIII wieku. Wiek ten rodzi świadomość konieczności budowy innych organizmów politycznych, opartych na podziale kompetencji obu władz i w tę właśnie propozycję ustrojową wpisuje się postać Dantego Alighieri.

W teorii doktryn politycznych jest owa propozycja nieodłącznie bowiem związana z pojęciem dualizmu politycznego, którego poeta był gorącym orędownikiem. Jednak to nie Dante jako pierwszy poruszył tę problematykę w kontekście filozofii politycznej.

Próby określenia współzależności pomiędzy namiestnikiem św. Piotra a cesarzem zostały podjęte już w V wieku przez papieża Gelazego I. Swoją opinię zawarł on w liście do cesarza Bizancjum, w którym to wyraził przekonanie, że wprawdzie obie władze – duchowna (auctoritas) i świecka (potestas) sprawują swoje rządy nad powierzonym im ludem, jednak to władza duchowna powinna dominować nad świecką. Jej sprawowanie, zdaniem ówczesnego papieża, dotyczy bowiem

---

<sup>124</sup> Papież Bonifacy VIII, *Unam Sanctam*..., w: D. Alighieri, *Monarchia*, s. 99-100.

<sup>125</sup> W. A. Dunning, *A History of Political ...*, London 1921, s. 230-231.

problematyki związanej z człowiekiem jako istotą duchową, a więc kwestii dla ludzkiej egzystencji najważniejszej<sup>126</sup>.

Papież Gelazy I uznał zatem konieczność wyznaczenia granicy pomiędzy dwoma rodzajami władzy, wpisując tym samym swoje postulaty w nurt doktryny dualizmu. Pomimo tych zabiegów nadal jednak nie udało się sformułować jakiejś koncepcji określającej, gdzie owa granica ma przebiegać, innymi słowy: jaki wyznaczyć zakres spraw podlegających każdej z obu władz<sup>127</sup>. Poza tym, zaistniał również poważny problem dotyczący zasad, na jakich ma być zbudowana współpraca między nimi. Trafnie więc określił sedno dualizmu (w wymiarze politycznym) L. Siedler, kiedy stwierdził:

Idea dualizmu ustrojowego była zupełnie nową koncepcją, nie mającą dotychczas precedensu w praktyce ustrojowej. Porzucił Zachód koncepcję jednolitej władzy króla-kapłana (*Rex et Sacerdos*), charakterystyczną dla doktryny judejskiej, rzymskiej, czy bizantyjskiej i począł wprowadzać w życie Gelezjańską myśl o rozszczępieniu władzy świeckiej i duchownej<sup>128</sup>.

Idea z V wieku nabrała zresztą nowego wymiaru, gdy została wykorzystana przez świeckich intelektualistów w wiekach późniejszych i gdy stała się ich narzędziem walki z kolejnymi namiestnikami św. Piotra<sup>129</sup>. Rezultatem zaś przejęcia Gelezjańskiej zasady przez myśl polityczną późnego średniowiecza, było utworzenie fundamentów pod budowę koncepcji *Respublica Christiana*, a więc pewnej jednolitej społeczności bazującej na rozdziale władzy duchownej od świeckiej.

Alexander P. D' Entrèves dostrzega, że zasadą legitymizującą ową ideę było pragnienie średniowiecznego chrześcijaństwa, aby zastosować w praktyce biblijną zasadę głoszącą konieczność oddania cesarowi tego, co należy do cesarza, a Bogu tego,

---

<sup>126</sup> J. B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times...*, London 1971, s. 22-23.

<sup>127</sup> Tamże.

<sup>128</sup> G. L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 212.

<sup>129</sup> W. Ullmann nazywa ów dualizm *antypapieskim* twierdząc, że zbudowany został w oparciu o chwiejny postulat wysunięty ze strony władzy świeckiej, aby ograniczyć wpływ papieża na całokształt życia doczesnego. Zob. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1978, s. 98.

co należy do Boga<sup>130</sup>. Autor ten twierdzi wprost, że właśnie te słowa Ewangelii stanowią klucz do właściwej interpretacji teorii podziału władzy na regnum i sacerdotium.

Podsumowując rozważania na temat dualizmu ustrojowego (czy też politycznego)<sup>131</sup> można stwierdzić, że rozdział sfery duchowej od świeckiej nie załagodził waśni pomiędzy jej reprezentantami; przeciwnie: nieustanne konflikty związane z niedookreśleniem kompetencji obu władz i oczywistym brakiem linii oddzielającej sferę sacrum od profanum, ciągle burzyły kruchy porządek życia społecznego. W związku z tym, zamysł zupełnego rozszczępienia obu porządków – duchowego i świeckiego nie stał się skutecznym narzędziem budowy nowego społeczeństwa w średniowieczu.

## Dantejska Italia

Włoski system feudalny na przełomie XIII i XIV wieku podobny był zasadniczo do systemu reszty Europy, niemniej jednak nie należy uznawać go za szczególnie trwały<sup>132</sup>. Charakterystyczną cechą tego okresu był fakt, że włoskie społeczeństwo feudalne czerpało – w sferze obyczajowości – z zagranicznych wzorców, natomiast jeśli chodzi o kluczowe urzędy Italii, to obejmowali je cudzoziemcy. Trzeba również, przy tej okazji wspomnieć, że włoska szlachta zamieszkiwała obszary zarówno rolnicze jak i miejskie, w których to ludność – w przeciwieństwie do chłopów pańszczyźnianych – pozostawała wolna.

Jednak, pomimo stosunkowo korzystnej sytuacji gospodarczej, znacznej obfitości plonów i dość dobrej kondycji ekonomicznej, ziemia włoska była – zdaniem Dantego – krajem rozdartym, niespokojnym, rządzonym przez ludzi niegodnych i nadmiernie ambitnych, stąd pewnie poeta odnosił się czasami do swego rodzinnego kraju jako do „biednej Italii”<sup>133</sup>. Ubolewał on także nad brakiem władcy oraz dworu, który podjąłby się, idąc za przykładem Cesarza Fryderyka II i jego syna Manfreda<sup>134</sup>

<sup>130</sup> A.P. D' Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 12. Autor nawiązuje tu w sposób oczywisty do Ewangelii św. Mateusza (Mt. 22,15-22) zawierającą przesłanie Jezusa, który w rozmowie z faryzeuszami o podatkach (pokazując im monetę z podobizną cezara) nakazuje oddać zarówno władzy świeckiej i duchownej, to co jej się należy). Zob. Ewangelia św. Mateusza (Mt. 22,15-22) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>131</sup> Jeżeli chodzi o postulat rozdziału obu władz reprezentowany przez Dantego, to S. Świeżawski nazywa go *dantejskim separatyzmem*. Zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 889.

<sup>132</sup> E. Auerbach, *Dante. Poet of the Secular World*, New York 2001, s. 25.

<sup>133</sup> D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009, Czyściec, Pieśń 6, w. 76-78.

<sup>134</sup> Cesarz Fryderyk II (1194-1250) jest sławiony przez Dantego jako mecenas sztuki oraz propagator

dzieła utworzenia ośrodka kulturalnego i umysłowego, który promieniowałby na całą Italię. Z drugiej jednak strony, poeta twierdzi, że choć nie ma we Włoszech zjednoczonego dworu (takiego jak np. dwór króla Niemiec) to jednak – tak, jak wszystkie części Niemiec jednoczy osoba władcy – to Italię jednoczy światło rozumu. Stąd – uważa Dante – Włosi też mają dwór<sup>135</sup>.

Jeżeli chodzi o sytuację polityczną, to nie można nie zauważyć głębokich podziałów oraz braku jedności na Półwyspie Apenińskim. Rzeczywistość polityczna bowiem, w czasach Dantego, charakteryzowała się wieloma, poszukującymi swojej tożsamości, państwami-miastami na północy Włoch. Obszar południa kraju stanowiły natomiast królestwa, a w centrum znajdowało się państwo papieskie.

Wszystkie te organizmy społeczno – polityczne stale zmieniały jednak swoje sojusze, kierując się pragnieniem realizacji własnych, doraźnych celów. W tej sytuacji, jedyną realną siłą zdolną do godzenia z sobą sprzecznych interesów wszystkich tych podmiotów było papieństwo. Jednakże władcy świeccy uznawali nadrzędną rolę papieża tylko wówczas, gdy służyło to ich doraźnym interesom<sup>136</sup>.

Z kolei germańscy cesarze, stojący na czele Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, rościli sobie prawo do dziedzictwa Karola Wielkiego, a tym samym do władania całą zachodnią Europą, w tym Włochami<sup>137</sup>. Taka postawa cesarzy niemieckich trafiała jednak na opór ze strony lokalnych władców, którzy pragnęli zachować niezależność. Zamiast jednak zjednoczyć swoje wysiłki w budowie podstaw swojej potęgi, kontynuowali oni wzajemne spory i walki, które przez długi czas były powodem ich wewnętrznych słabości.

Rozbite i rywalizujące z sobą miasta i księstwa włoskie były więc głęboko podzielone i rozdarte, a władcy feudalni nie tylko walczyli przeciwko sobie, lecz równie często odpierali ataki swoich wasali, szukających obrony przeciwko niesprawiedliwości

---

kultury. Sam władca był również poetą piszącym w rodzimym języku. Poeta nadmienia także, że jego kraj jest obszarem występowania czternastu różnych dialektów językowych. Zob. D. Alighieri, *O języku pospolitym*, przeł. W. Olszaniec, Kęty 2002, Ks.1.10.7.

<sup>135</sup> Chodzi tu o Albrechta I Habsburga.

<sup>136</sup> Dante nie uznawał możliwości wywierania wpływu przez papieża życiu świeckim, stąd musiał uznać imperium za instytucję, która potrafiłby zjednoczyć inne siły polityczne. Zob. J. M. Ferrante, *The Political Vision of the »Divine Comedy«*, Princeton 1984, s. 5.

<sup>137</sup> Dante nie zgłaszał sprzeciwu wobec faktu, iż władza cesarska, rozciągająca się również na Italię, nie należy do władcy pochodzenia germańskiego pod warunkiem, że panujący cudzoziemiec będzie sprawował ją zgodnie z prawami nadanym cesarstwu przez Boski porządek. Zob. A. Mazzocco, *Italy, w: The Dante...*, s. 530.



w osobie aktualnie panującego cesarza<sup>138</sup>. Dlatego też, ekspansywna polityka ośrodków miejskich Italii wiązała się z poważnymi zniszczeniami jakich doznawały włości możnych rodów wypieranych do miast<sup>139</sup>.

Owo masowe przemieszczanie się ludności wiejskiej na terytoria miejskie znacząco zmieniało w XII i XIII wieku strukturę społeczną włoskich ziem. Proces ten sięga okresu walki o inwestyturę, pomiędzy cesarzem Henrykiem IV a papieżem Grzegorzem VII. Wtedy to Italia podzieliła się na dwa rywalizujące ze sobą stronnictwa: mieszkańcy miast – a w każdym razie ich znaczna większość – popierali politykę papieża, natomiast szlachta feudalna – interesy władzy cesarskiej<sup>140</sup>. Cesarze niemieccy, będący – jak już wspomniano – formalnie królami Włoch, uważali się z kolei za naturalnych obrońców interesów panów feudalnych i starali się zapobiegać ewentualnej degradacji tej warstwy społecznej.

Jeśli weźmiemy pod uwagę sytuację ówczesnych włoskich miast, to należałoby wspomnieć, że stawały się one coraz częściej nie tylko ośrodkami rosnącego w siłę życia ekonomicznego i kulturalnego, ale również centrami oporu wobec narzucającej się im władzy cesarskiej<sup>141</sup>. Włoskie miasta, akceptowały więc władzę papieską, której celem było zbudowanie fundamentów państwa w oparciu o wartości uniwersalizmu chrześcijańskiego oraz ideał wielkiej wspólnoty religijnej, podlegającej władzy duchownej i jej autorytetowi<sup>142</sup>.

W dyskusji nad stanowiskiem Dantego Alighieri w kwestii sytuacji politycznej Włoch na przełomie XIII i XIV wieku, należy podkreślić, że uważał on Włochy za

<sup>138</sup> Pomimo ustanawianych reguł chroniących interesy wasali przed panami feudalnymi, ludność terenów wiejskich miała ograniczone możliwości dochodzenia swoich praw. W lepszej sytuacji byli mieszkańcy miast, gdzie dobra organizacja społeczna i wspólnota interesów przyczyniały się do wzrostu ich siły politycznej także oraz militarnej. Więcej na ten temat: Zob. R. De Vericour, *The Life and Times of Dante*, London 1858, s. 5-6, tekst jest dostępny na stronie: <https://www.babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044085958916;view=1up;seq=8>, dostęp 20.03.2017.

<sup>139</sup> To powszechne w XII w. zjawisko nosiło nazwę inurbamento (urbanizacja). Mogło ono być jedną z przyczyn integracji wielkich rodów ze środowiskiem miejskim, jednak przypadek każdego rodu należy rozpatrywać indywidualnie. Zob. J-C.M.Vigueur, *Rycerze i mieszczenie. Wojna, konflikty i społeczeństwo w średniowiecznych Włoszech XII-XIII wieku*, przeł. A. Gabryś, Warszawa 2008, s. 406.

<sup>140</sup> R. De Vericour, *The Life...*, s. 7.

<sup>141</sup> Nie bez znaczenia jest fakt, iż autonomia wielu miast włoskich zrzeszonych w Lidze Lombardzkiej (chodzi o związek miast północnowłoskich zrzeszający 22 miasta, w tym Florencję), była zagrożona przez cesarza Fryderyka i Barbarossę. Chciał on narzucić Włochom swoje zwierzchnictwo. W wyniku zwycięstwa sił Ligi w bitwie pod Legnano, w 1176 r. cesarz zaakceptował autonomię miast włoskich, w zamian za formalne uznanie jego zwierzchnictwa, tekst dostępny na stronie: [www.encyklopedia.pwn.pl/haslo/Liga-Lombardzka;3932490.html](http://www.encyklopedia.pwn.pl/haslo/Liga-Lombardzka;3932490.html), dostęp 20.12.2017.

<sup>142</sup> Spór o inwestyturę podzielił Italię na dwa obozy. Miasta poparły papieża, natomiast szlachta,

obszar zdefiniowany w dość przejrzysty sposób pod względem geograficznym, jednak jedność polityczną kraju uznawał za bardzo kruchą, ograniczającą się do szeregu regionalnych autonomii<sup>143</sup>. Stąd też, nadzieję na pomyślność oraz pokój w swojej ojczyźnie poeta upatrywał w silnej władzy cesarskiej, która w osobie cesarza-elekta Henryka VII spełniałaby marzenia mieszkańców Italii o trwałym pokoju i sprawiedliwości<sup>144</sup>.

Italia, pozostawiona bez odpowiednich rządów, jest bowiem opisywana przez poetę, jako okręt na wzburzonym morzu, płynący bez kapitana<sup>145</sup>. Mimo wszystko jednak Dante, ze względu na pamięć o świetności i potędze starożytnego Imperium Rzymskiego, odnosi się do włoskiej ziemi w pełnych emocji oraz przywiązania słowach, nazywając ją „(...) słodką ziemią włoską”<sup>146</sup>.

Należy również, niejako przy okazji, nadmienić, że florencki poeta był dość powszechnie uznawany za jednego z architektów zjednoczenia Włoch i proroka zjednoczonego państwa. Jednakże wpływ twórcy *Boskiej Komedii* nie ograniczał się wyłącznie do oddziaływania na dziewiętnastowieczną włoską inteligencję.

Do Dantejskiego eposu narodowego odwoływały się však wszystkie warstwy społeczne tamtego okresu, a Bernardino Zendrini, dziewiętnastowieczny włoski pisarz i poeta wyraził się o tym dziele następująco: „Boska Komedia była dla nas tym, czym Stary Testament dla Żydów, a więc symbolem ojczyzny i naszej przynależności narodowej przez te wszystkie lata obcej dominacji”<sup>147</sup>.

Należy, jak się wydaje, w tym miejscu, przybliżyć historię regionu, z którego pochodził poeta, a więc Toskanii. Otóż, od upadku Rzymu tereny Toskanii zostały zajęte przez Lombardów, następnie przez Franków dowodzonych przez Karola Wielkiego, ukoronowanego przez papieża na cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Natomiast średniowieczna Toskania, obejmowała – między innymi – swoim zasięgiem,

---

w każdym razie jej większość – politykę cesarską. Po sporze o inwestyturę, pomiędzy papieżem Grzegorzem VII a cesarzem Henrykiem IV, liczne miasta osiągnęły status republik. Zob. R. De Vericour, *The life ...* s. 7.

<sup>143</sup> Zob. A. Mazzocco, *Italy*, w: *The Dante...*, s. 530. Zjednoczenie Włoch nastąpiło dopiero w XIX w.

<sup>144</sup> Tamże.

<sup>145</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 6, w. 76-77.

<sup>146</sup> D. Alighieri, *Boska...* Piekło, Pieśń 27, w. 26.

<sup>147</sup> A. Mazzocco, *Italy*, w: *The Dante...*, s. 531. W oryginale tekst brzmi: *The Comedy was for us, as the Bible was for the Jewish wanderers, the symbol of fatherland and nationality during the years of foreign domination*. Więcej na ten temat patrz: U. Limentani, *Dante's Political Thought*. w: *The Mind of Dante*, (red.) U. Limentani, Cambridge 1965, s. 113-136.

prócz oczywiście Florencji, takie miasta jak: Piza, Lukka, Siena i Arezzo<sup>148</sup>. Miasta te często toczyły między sobą zacięte boje, niemniej jednak bywało, że tworzyły sojusze. Największe znaczenie ma jednak w fakt, iż w połowie XII wieku zaczęły one organizować się w komuny miejskie.

Rosnący w siłę region Italii stał się wkrótce powodem dla którego chciano go przypisać do określonego systemu władzy. W związku z tym, najbardziej znaczące wysiłki, by narzucić swoje panowanie temu regionowi Italii, podjął syn cesarza Fryderyka II – Manfred, tworząc sojusze z tokańskimi Gibelinami (stronnictwem procesarskim)<sup>149</sup>. Natomiast papieństwo, szczególnie w okresie trwania pontyfikatu Bonifacego VIII, wspierało stronnictwo Gwelfów, zaciekle walczące oczywiście z procesarskimi Gibelinami<sup>150</sup>. Niemniej jednak, żaden z rozstrzyganych militarnie sporów nie przyniósł Toskanii upragnionego pokoju. Wobec powyższego, dziwić może fakt, że niestabilna sytuacja polityczna tego regionu, zarówno w XIII jak i w XIV wieku, nie osłabiała rozwoju silnych rządów republikańskich w takich miastach jak Florencja.

Przyczyn stale wzrastającej potęgi tokańskich miast należy upatrywać nie tylko w fakcie prowadzenia przez nie handlu z niemalże całą Europą (oraz poza nią) ale również w bardzo prężnym rozwoju sektora bankowego, wspierającego kredytami zarówno władców świeckich jak i papieństwo. Dlatego właśnie, w stosunkowo krótkim czasie, a mianowicie pomiędzy rokiem 1250 a 1300, Toskania stała się wiodącą siłą gospodarczą i finansową Europy<sup>151</sup>. Była również, ta bogata kraina Dantego, obiektem nieustannej rywalizacji pomiędzy papieżem Bonifacym VIII a komuną florencką, prowadzącą zresztą bardzo ekspansywną politykę gospodarczą<sup>152</sup>.

Sam wieszcz kilkakrotnie wspomina Toskanię w swoich dziełach<sup>153</sup> i choć określa własną tożsamość głównie z perspektywy bycia obywatelem Florencji, niemniej jednak, nie można mieć wątpliwości co do tego, że postrzega siebie również jako Toskańczyka.

---

<sup>148</sup> M. Balfour, *Tuscany*, w: *The Dante ...*, s. 835.

<sup>149</sup> Zob. B. Reynolds, *Dante: The Poet, The Political Thinker, the Man*, California 2006, s. 421.

<sup>150</sup> M. Balfour, s. 836. Bitwa pod Montaperti w 1260 zakończyła się porażką Gwelfów.

<sup>151</sup> Zob. P. Jones, *The Italian City-State: From Commune to Signoria*, Oxford 1997.

<sup>152</sup> B. Beuys, *Florencja: świat miasta, miasto-swiata*, przeł. A. D. Tuszyńska, Warszawa 1995, s. 12-13.

<sup>153</sup> Chodzi tu przykładowo o następujące fragmenty tekstu Dantejskich dzieł: D. Alighieri, *Biesiada*, 4. 11.8; D. Alighieri, *Boska Komedia*, Piekło, Pieśni: 10, 23, 32 oraz Czyściec, Pieśń 13.

Natomiast sposób, w jaki autor *Boskiej Komedii* odnosi się do swoich regionalnych korzeni dokonuje się jednak przede wszystkim poprzez język którym się posługuje, nie zaś poprzez więź z jakimś administracyjnie określonym regionem, co oczywiście w świetle faktów historycznych wydaje się być uzasadnione.

Być może też, Florencja jest przez poetę utożsamiana z *Piekłem Boskiej Komedii*. I to nie tylko dlatego, że autor dzieła został z niej wygnany, ale również dlatego, że – w opinii Dantego – jest to miejsce o szczególnym natężeniu korupcji, którą tak bardzo pragnął zwalczyć<sup>154</sup>. Dobitnie brzmią więc w ustach wieszczka słowa gorzkiej krytyki pod adresem swojego miejsca urodzenia:

Hulaj Florencja, światowładna pani!  
Skrzydłami bijesz po świata połąci  
A imię twoje głośnie jest w otchłani.  
Pośród złoczyńców aż pięciu spółbraci  
Znalazłem; przeto we mnie wstyd się burzy,  
Ale twą wielką chwałę to wzbogaci<sup>155</sup>.

I dalej:

Florencjo, nowy lud i nagłe zyski  
Zbytek i pychę zrodziły takową,  
że czuć zaczynasz gorzko ich uściski!  
Tak zakrzyknąłem wznosząc twarz surową;  
A oni widząc tę o miasto pieczę,  
Spojrzeli na się przytakując głową<sup>156</sup>.

Kiedy Dante pisał dzieło swojego życia czyli przypuszczalnie w latach 1307-1321, Florencja była jednym z największych miast Europy, przodując w niej rozwiniętym handlem międzynarodowym i zaawansowanym systemem bankowym, który pozwalał jej na finansowanie różnorodnych celów politycznych i militarnych.

<sup>154</sup> J. M. Ferrante, *The Political...* s. 61.

<sup>155</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Pieśń* 26, w. 1-6.

<sup>156</sup> Tamże, *Pieśń* 16, w. 73-78.

Tym oto sposobem miasto stało się, w krótkim czasie, jednym z najbardziej prężnych ośrodków gospodarczych i kulturalnych ówczesnej Europy<sup>157</sup>, a fakt ten wzmacniał jego motywację do ekspansji terytorialnej. Florencja planowała założenie nowych miast, starając się upodobnić do antycznego Rzymu, zaś zarządzili nią członkowie kilkudziesięciu najmożniejszych rodzin<sup>158</sup>.

Autor *Boskiej Komedii* obserwował z niepokojem tę postępującą z wielkim rozmachem metamorfozę rodzinnych stron<sup>159</sup>, z sentymentem wspominając dawną, spokojną Florencję, wolną od wielkich ambicji politycznych i ekonomicznych oraz coraz liczniejszej rzeszy ludności napływowej. Ubolewał on przy tym nad stałym zanikaniem dawnych tradycji i ciągłymi próbami podważania dotychczasowego ładu.

Stąd też, z nieskrywanym żalem wypowiada się on o dawnej Florencji w takich oto słowach:

Florencja w starym mieszcząca się grodzie,  
Skąd jej jak dzisiaj wydzwaniały wieże,  
Podówczas żyła w skromności i zgodzie.  
Nie były modne kosztowne odzieże,  
Manele, wieńce, trzewiczki i pasy<sup>160</sup>.

Toskańskie miasto nad rzeką Arno stało się więc, w bardzo szybkim tempie, międzynarodową metropolią finansową i handlową, co można chyba tylko porównywać do pozycji, jaką zajmował w XIX wieku Londyn<sup>161</sup>. Pozycja ta zwiększyła znaczenie polityczne Florencji oraz utrwaliła jej wpływy nie tylko w całej Toskanii, ale również na terenach całej Italii, a miejsce narodzin Dantego wyznaczyło na długo standardy mieszczańskiego życia wraz z wartościami, którym ono hołdowało. W związku z tym, już w XIII wieku Florencja, obok Sieny, była największą potęgą gospodarczą

<sup>157</sup> B. Beuys, *Florencja*:... s. 12.

<sup>158</sup> Tamże, s. 14.

<sup>159</sup> Zdaniem Dantego stały przyrost ludności miasta stał się zagrożeniem. W opinii poety, który bardzo ubolewał nad bardzo gwałtownym rozwojem miasta. Florencja z XII wieku była nieprzeludniona, a jej mieszkańcy pod względem moralnym – nienaganni. Faktycznie, Florencja trzynastowieczna była już pięć razy większa od dwunastowiecznej. Miasto to było również centrum oporu Gwelfów (stronnictwa propapieskiego) przeciwko cesarzowi, stąd nie mogło być mowy o stabilizacji i pokoju. Więcej na ten temat: zob. J. Ferrante, *The Political...*, s. 63.

<sup>160</sup> D. Alighieri, *Boska...* Raj, Pieśń 16, w. 97-101.

<sup>161</sup> B. Beuys, *Florencja*:..., s. 61.

zachodniej Europy. Giovannii Villani, florencki kronikarz, szczegółowo opisuje jej ciągle powiększające się bogactwo w swojej kronice<sup>162</sup>.

Dante także, mimo wielu krytycznych uwag wobec swojego miasta, dostrzega jednak jego walory, gdy w proroczym tonie o Florencji pisze:

Masz skarby, pokój masz i masz rozsądek  
że prawdę mówię w skutkach się wykrywa,  
Aten i Sparty państwowy porządek  
Niczym zapewne będzie w porównaniu z twoim<sup>163</sup>.

W tym kontekście nawet papież Bonifacy VIII tak wypowiadał się o Florencji: „Cztery żywioły panują nad światem: ziemia, woda, powietrze i ogień. Ale ja dodam piątą: są nimi Florentyńczycy, którzy zdają się panować nad światem”<sup>164</sup>. Słowa te w najbardziej chyba sugestywny sposób oddają tempo przemian społecznych oraz gospodarczych rodzimego miasta poety.

### **Eksperyment demokratyczny społeczeństwa stanowego**

Florencja, zrywając wszelkie prawne związki z Rzeszą Niemiecką ogłosiła się republiką w 1250 r. i pozostała nią pod panowaniem Medyceuszy przez 250 lat<sup>165</sup>. Należy jednak, mówiąc o Republice, zdawać sobie sprawę z faktycznego stanu jej funkcjonowania.

Legalnie wybrana władza nie cieszyła się mianowicie powszechnym uznaniem, nie potrafiąc wzbudzić wśród swoich obywateli zbytnej lojalności. Natomiast zasadą działania rządu republikańskiego było dążenie do budowy – głównie z obawy przed ewentualną tyranią – wzajemnie kontrolującego się układu ciał politycznych. Z tej także przyczyny, często zdarzało się, że instytucje te, zamiast z sobą współpracować, wchodziły z sobą w konflikty kompetencyjne. W tym kontekście istotna wydaje się poniższa konkluzja:

---

<sup>162</sup> G. Villani, *Villani's Chronicle of Florence*, (red.) P. H. Wicksteed, przeł. R. E. Selfe, London 1906.

<sup>163</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściciel, Pieśń 6, w. 137-140.

<sup>164</sup> B. Beuys, *Florencja...*, s. 61.

<sup>165</sup> Tamże, s. 13.

Florencja była zlepkiem rodów, klik, grup interesów nawzajem siebie kontrolujących. Kto miał władzę wykonawczą rościł sobie prawo do ustawodawczej i sądowniczej, a rozliczne grupy interesów kontrolowały się nawzajem. Brak było spójnej koncepcji państwa. Ten statek nigdy nie był na tyle stabilny, żeby móc się zakotwiczyć lub płynąć przed siebie<sup>166</sup>.

Problem ówczesnej Republiki Florenckiej polegał zatem na tym, że pomimo istnienia powszechnej świadomości co do korzyści wynikających z jedności epubliki, nie było instytucji, które tę jedność mogłyby zagwarantować<sup>167</sup>. Starano się jednak o zachowanie niezależności władzy, obsadzając (o czym już zostało wcześniej wspomniane) kluczowe stanowiska cudzoziemcami.

W samej Florencji z kolei, władza była w rękach rządu zwanego Signorią. Działała ona w oparciu o prawo rzymskie, a na jej czele stali tak zwani priorzy, których funkcje można było przyrównać do roli współczesnych ministrów czy też radnych<sup>168</sup>.

Zasadniczo więc Signoria liczyła sześciu priorów wybieranych spośród przedstawicieli sześciu głównych cechów kupieckich będących podstawową jednostką organizacji życia gospodarczego miasta. To właśnie owe cechy kupieckie stały u podstawy republikańskich rządów. Stąd też, każdy obywatel pragnący zdobyć jakieś stanowisko polityczne musiał starać się o nie z ramienia którejś z tych instytucji gospodarczych.

Podobną drogę kariery politycznej (ukoronowaną stanowiskiem priora) obrał Dante Alighieri, który prawdopodobnie ok. roku 1295 przystąpił do Cechu Lekarzy i Farmaceutów (*Arte dei Medici e Speziali*)<sup>169</sup>. Fakt ten może stanowić, jak sędzę, trafną egzemplifikację specyfiki relacji istniejących w określonych kręgach społecznych. Chodzi mianowicie o to, że udział jednostki w działalności naukowej często znajduje swój wyraz jej zaangażowaniu w uczestnictwo w danym kręgu społecznym<sup>170</sup>.

Owe rozwiązania prawne i polityczne nie były oczywiście demokracją w rozumieniu współczesnym. I to nie tylko ze względu na to, że większość obywateli

<sup>166</sup> B. Reynolds, *Dante: the Poet...*, s. 420.

<sup>167</sup> B. Beuys, *Florencja:...*, s. 13.

<sup>168</sup> Właściwie na czele Signorii stał kanclerz, ale nie miał on większego politycznego znaczenia. Zob: Tamże, s. 13.

<sup>169</sup> *A Chronology of the Life of Dante Alighieri* (Aneks), w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010, s. 897.

<sup>170</sup> Por. P. Kisiel, *Sztuka i nauka: dwa typy tradycji i kręgów społecznych*, w: *Nauka: tożsamość i tradycja*, (red.) J. Goćkowski, S. Marmuszewski, Kraków 1995, s. 238.

florenckiej republiki nie posiadała żadnych praw obywatelskich, lecz również z powodu samego stylu sprawowania przez nią władzy. Papini nazywa wręcz rządy republikańskie: *tyrańską demokracją*<sup>171</sup>. Natomiast znamienity, co do kadencyjności florenckich władz, wydaje się przepis, regulujący czas sprawowania urzędu przez priorów na zaledwie dwa miesiące, co prawdopodobnie miało na celu wytworzenie mechanizmów zapobiegających korupcji.

Tak więc, tylko dwa miesiące sprawował swój urząd Dante Alighieri: od 15 czerwca r. do 15 sierpnia 1300 r. Wtedy to został powołany na stanowisko priora w rządzie republikańskim<sup>172</sup>. Nie zmienia to faktu, że pomimo wielu niedoskonałości, którymi było naznaczone życie polityczne Dantejskiego polis, mieszkańcy miasta podjęli się trudu stworzenia nowych form życia politycznego, społecznego i religijnego.

Fakt bycia mieszkańcem danego miasta nie przesądzał jednak o posiadaniu pełni praw obywatelskich, wśród których prawo do uczestnictwa w życiu politycznym miało najbardziej prestiżowe znaczenie. W istocie większość mieszkańców włoskich miast, w tym Florencji, była owych praw pozbawiona. Jak wielką wagę przywiązywano w tym czasie do posiadania statusu obywatelskiego wyraża popularne wówczas przysłowie, w myśl którego: „Kto nie jest obywatelem nie jest też człowiekiem”<sup>173</sup>.

Przekonanie współczesnych Dantemu florentyńczyków, że pojęcie obywatela jest tożsame z pojęciem mieszczanina i że cnoty obywatelskie są jedną z najważniejszych miar człowieczeństwa, było zatem nowoczesną wizją, stającą się fundamentem nowożytnych państw Europy. Jednak, za stale rozszerzającym się uprawnieniami obywateli miast, szły również wymagania. Obowiązujące bowiem w średniowiecznych republikach włoskich w XIII i XIV wieku prawo było wobec mieszkańców restrykcyjne i regulowało wiele zachowań życia codziennego<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> G. Papini, *Dante ...*, s. 73.

<sup>172</sup> *A Chronology of the Life of Dante Alighieri* (Aneks), w: *The Dante...*, s. 899.

<sup>173</sup> B. Beuys, *Florencja:...* s. 91.

<sup>174</sup> W wielu komunach miejskich instytucje publiczne, czy też ludowe, zaczęły ok. roku 1250 zdobywać znaczny wpływ, a surowe prawo powstawało właśnie w czasie gwałtownego rozwoju rządów obywatelskich w republikach. W okresie 1280-1290, do władzy zaczęła dochodzić grupa ludzi najbardziej wpływowych, tworząc oligarchię złożoną zarówno z nowych mieszczańskich elit jak i rycerzy oraz szlachty. Ingerujące w wiele dziedzin życia obywateli prawo, miało zapewnić chrześcijański ład w oparciu o zasady moralne i cnoty oraz określenie tego, co było normą i odstępstwem od niej. I tak np: przepisy zabraniały zbyt emocjonalnego wyrażania swojej żałoby podczas pogrzebu. Miejscowi szpiedzy donosili więc właściwym urzędom, gdy ktoś zbyt intensywnie płakał w trakcie pogrzebu, rwał włosy z głowy i zachowywał się mało powściągliwie. Stąd też fryzjerzy i lekarze mieli obowiązek informowania o każdej zauważonej ranie na ciele swoich klientów. Szerzyła się denuncjacja. Wszystko po to, aby wprowadzić ład moralny i aby większość ludzkich zachowań mieściła się w ogólnie obowiązujących schematach. Dante był świadkiem owych



Dante Alighieri nie był jednak zwolennikiem ustroju republikańskiego, preferując wizję monarchii ogólnoswiatowej. Pomimo to, myślenie w kategoriach cnót obywatelskich i powinności było mu bardzo bliskie, a jego polityczną drogę znaczyły wartości, które mieściły się w pełni w definicji godnego obywatela, walczącego o dobro swojej wspólnoty. Owa republikańska społeczność średniowiecznej Florencji składała się jednak raczej ze stowarzyszeń – zarówno religijnych, sąsiedzkich czy też klanowych – niż formalnych organizacji, którym przyświecałaby idea obywatelska i państwowa<sup>175</sup>.

Te swoiste *republiki w Republice*<sup>176</sup> stanowiły bardzo wyrazistą panoramę Dantejskiej Florencji, gdzie oczywiście lojalność wobec klanu rodzinnego oraz przyjaćół była znacznie silniejsza niż przywiązanie do konstytucyjnych powinności. Florencja wykorzystywała i w tej dziedzinie spuściznę starożytnego Imperium Rzymskiego.

Już w starożytnym Rzymie istniało bowiem wiele różnych stowarzyszeń i fundacji. Znane było także pojęcie osoby prawnej, która może posiadać własny majątek zarządzany przez odrębnie powołane w tym celu organy. Poza tym, silnie rozwinięte w cesarstwie chrześcijańskim były fundacje dobroczynne, zajmujące się np. wspomaganiem ludzi ubogich czy też sierot. Nowa Republika, w dużej mierze zatem, czerpała z rzymskich tradycji. Jednak nowy typ mieszkańca miasta, a więc świadomego swojej roli polityczno-ekonomicznej obywatela polis musiał, co łatwo przewidzieć, rodzić liczne konflikty.

W okresie szybkiego rozwoju Republiki Florenckiej i rosnącej siły mieszczańsko-obywatelskiej nasilał się mianowicie konflikt pomiędzy tradycyjną szlachtą feudalną, która zaczynała tracić swoje znaczenie i przywileje (sięgające korzeniami jeszcze czasów starożytnego Rzymu), a nową, industrialną klasą wytwórczą rosnącą w siłę ekonomiczną i polityczną<sup>177</sup>. Zjawisko to nie jest równoznaczne jednak z tym, iż wszyscy zajmujący się działalnością wytwórczą należeli do cechów kupieckich, a tym samym, że mogli ubiegać się o prestiżowe urzędy polityczne

---

radikalnych zmian społeczno-politycznych w rodzinnym mieście i odnosił się do nich z dużym dystansem i nieufnością. Zob. C. Lansing, *Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, New York 2008, s. 15.

<sup>175</sup> W średniowiecznej Florencji było 75 bractw i stowarzyszeń. Zob. R. Fossier, *Ludzie średniowiecza*, przeł. A. Czupa, Kraków 2009, s. 245.

<sup>176</sup> Ch.A. Dinsmore, *Life of Dante Alighieri*, Boston and New York 1919, s. 47.

<sup>177</sup> Tamże, s. 46.

w mieście. To właśnie bowiem cechy kupieckie były siłą gospodarczą i polityczną Republiki Florenckiej.

W średniowiecznej Florencji znane było powiedzenie: „Florentczyk nie będący kupcem, nie może liczyć na najmniejszy szacunek”<sup>178</sup>. Tak więc, wpływowe gildie kupieckie sędziów i notariuszy, lekarzy, farmaceutów, producentów wełny oraz jedwabiu wyznaczały rytm życia Dantejskiego miasta<sup>179</sup>. Prężnie rozwijała się także produkcja jedwabiu, wyrobów futrzarskich, papieru oraz wyrobów z kości słoniowej, dając zatrudnienie wzrastającej liczbie mieszkańców miasta, co tak niepokoiło autora *Boskiej Komedii*.

Za szybkim, niemal gwałtownym, rozwojem gospodarczym Republiki szły pogłębiające się różnice majątkowe pomiędzy warstwą mniej i bardziej zamożnych mieszczan. Zauważyć można było mianowicie postępującą utratę wpływów przez arystokrację, której pozycja, stan majątkowy oraz prestiż (związany często ze służbą wojskową) stawał się zagrożony przez nową klasę patrycjuszy.

Klasa ta składała się z ludzi nieposiadających tytułów szlacheckich i odpowiedniego pochodzenia, którzy zdobywali coraz większe wpływy polityczne dzięki własnym talentom handlowym i finansowym<sup>180</sup>. Kluczowe znaczenie dla rozwoju bankowości, równie ważnego jak handel sektora gospodarki, miało wprowadzenie florena, czyli oficjalnej monety Florencji. Wszedł on w obieg w 1252 r., stając się wkrótce jedną z najpotężniejszych walut Europy<sup>181</sup>.

Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że gwałtowny rozwój handlu i bankowości w mieście, spolaryzował układ władzy. W rzeczywistości bowiem rządziło kilkadziesiąt najmożniejszych i najpotężniejszych rodów, a stanowiska polityczne były w rękach małej grupy mieszkańców będących obywatelami Republiki.

Można zatem bez przeszkód wywnioskować, że nowa jakość codziennej egzystencji florentczyków na wszystkich płaszczyznach ich życia wprowadzała, w miejsce tradycyjnego ładu, nowy porządek oparty już nie tyle na bezdyskusyjnym

<sup>178</sup> Ch. Hibbert, *Medyceusze: Wzlot i upadek*, przeł. A. Kominiak-Michalska, Łódź 1992, s. 9.

<sup>179</sup> O prężnym rozwoju Florencji mogą świadczyć następujące dane. Otóż w 1308 r. było w mieście 200 manufaktur i magazynów należących do gildii wełnianej, w 1300 r. było w nim ok. 100 aptek i 60 lekarzy. Natomiast w 1358 r. było 100 sędziów i 500 notariuszy. Zob. A. Dinsmore, *Life ...*, s. 40.

<sup>180</sup> Dante w rozważaniach o szlacheństwie staje po stronie nie tych, którzy odziedziczyli tytuł szlachecki, lecz jednostek, które swoją pracą, a przede wszystkim postawą moralną, zasługują, by nazywać je osobami szlachetnego pochodzenia. Zob. D. Alighieri, *Biesiada*, 4.1-14.6.

<sup>181</sup> B. Beuys, *Florencja: świat miasta, miasto-swiata*, przeł. A. D. Tuszyńska, Warszawa 1995, s. 62

uznawaniu dotychczasowych ról członków wszystkich warstw społecznych, ile na dostrzeżeniu nowych możliwości rozwoju, które niesie z sobą ład mieszczański.

Stąd też, tradycyjny trójpodział społeczeństwa feudalnego na kler, rycerstwo oraz chłopów musiał uwzględniać awans miast. Coraz częściej więc dzielono społeczeństwo odmiennie, a więc na: kler, szlachtę i mieszczan. Natomiast duchowieństwo usiłowało wytyczyć raczej granicę przebiegającą pomiędzy klerem a społecznością laicką<sup>182</sup>.

### **Nowy porządek: *Dekrety Sprawiedliwości***

Swoistym apogeum nowego układu społeczno-politycznego prężnie rozwijającego się mieszczaństwa florenckiego były tzw. *Dekrety Sprawiedliwości* (*Ordinamenti di Giustizia*) ogłoszone w roku 1293<sup>183</sup>. Był to zbiór regulacji prawnych, którego celem było ograniczenie władzy magnatów i tradycyjnych rodzin szlacheckich.

W założeniu służyć miały one obronie praw przeciętnego obywatela przed niesprawiedliwym traktowaniem i ewentualną przemocą ze strony możnych współobywateli. To niezwykle radykalne i surowe wobec dotychczasowych panów feudalnych prawo, wprowadzało nowy porządek w zastanym układzie sił społecznych. I tak, zabraniało ono – między innymi – zajmowania przez arystokrację stanowisk politycznych, naruszania dobrego imienia któregośkolwiek z mieszczan oraz wszczynania z nim sporów<sup>184</sup>.

Prawo ustanowione w *Dekretach Sprawiedliwości* określało również zasady ubiegania się obywateli o stanowiska w rządzie Republiki Florenckiej<sup>185</sup>. Określało ono pojęcia magnaterii oraz ludu, członków cechów, a więc bankierów, kupców, notariuszy, i sędziów. Była to pewna nowość, gdyż wprowadzano dodatkowe kategorie zawodowe, które nie wpisywały się w dotychczasowe, a więc tradycyjne, pojęcie społeczeństwa.

---

<sup>182</sup> J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 23.

<sup>183</sup> G. Mazzotta, *Alighieri Dante*, w: *The Dante...*, s. 18.

<sup>184</sup> Jeśli szlachcic zabił kogoś z ludu, zostawał skazany na karę śmierci przez powieszenie oraz nakazywano wobec niego konfiskatę mienia. Za nieprzestrzeganie owych przepisów groziło wygnanie a nawet śmierć.

<sup>185</sup> Osoba pragnąca sprawować jakiś urząd w Republice musiała wpierw stać się członkiem jednej z korporacji handlowych lub ogłosić swoją przynależność do cechów kupieckich.

Po *Dekretach Sprawiedliwości* wprowadzono kolejne, nowoczesne rozwiązania prawne, które zostały wkomponowane w ustawę z 6 sierpnia 1289 r., preambuła brzmiała:

Ponieważ wolność od której pochodzi wola nie może pochodzić od obcej oceny, lecz polegać musi na samostanowieniu, ponieważ wolność osobista wywodzi się z prawa naturalnego, tego samego, które broni ludy przed uciskiem, chroni i powiększa ich prawa – pragniemy wolność tę zachować i ją pomnażać<sup>186</sup>.

Ustawa ta, mająca znaczący wpływ na tworzenie się nowego układu politycznego, znosiła pańszczyznę oraz ograniczała wpływy wielkich arystokratycznych rodzin. Krzepnięcie ustroju republikańskiego oraz stabilizacja mieszczańskiego charakteru Florencji nie zapobiegły jednak rodzącym się konfliktom pomiędzy szlachtą – przywiązaną oczywiście do porządku feudalnego – a budzącą się do życia warstwą mieszczan. Poza tym, coraz bardziej przybierały na sile konflikty pomiędzy dwoma stronnictwami politycznymi, a więc Gwelfami a Gibelinami. Ich wzajemne walki, jak miało się później okazać, miały decydujący wpływ na koleje losu poety.

Losy Dantego Alighieri potoczyłoby się bowiem inaczej, gdyby nie jego pełne pasji zaangażowanie w sprawy polityczne miasta. Jego bezkompromisowość w kwestiach zasadniczych, a więc związanych z wartościami, w które wierzył, przyczyniła się do wygnania go z rodzinnego miasta w 1302 r.<sup>187</sup> oraz tułaczki, na którą, po przymusowym opuszczeniu miasta, był skazany już do końca swoich dni.

Życie poety przypadało bowiem na apogeum konfliktów dwóch stronnictw politycznych<sup>188</sup>. Stronnictwo Gwelfów popierało mianowicie politykę i interesy papieża, a wrogi mu stronnictwo Gibelinów faworyzowało działania władzy cesarskiej. Ugrupowanie Gwelfów dzieliło się z kolei na dwie zwalczające się zaciekle frakcje: Białych i Czarnych. Stronnictwo Białych Gwelfów było procesarskie, natomiast stronnictwo Czarnych popierało interesy papieża w regionie.

Jeżeli chodzi o podział Gwelfów (stronnictwa propapieskiego) na Białych i Czarnych Gwelfów, to należy stwierdzić, że Czarni, a więc wrogowie Dantego, przez

<sup>186</sup> B. Beuys, *Florencja:...*, s. 56.

<sup>187</sup> B. Beuys wskazuje, że w tym okresie ogłoszone zostają we Florencji 559 wyroki śmierci. Zob. Tamże, s. 58.

<sup>188</sup> Zob. J. Ferrante, *The Political...*, s. 63.

których doznał wielu upokorzeń i został wygnany z Florencji, byli związani z interesami klasy ludowej, czy też pracującej, która tworzyła materialny dobrobyt komuny miejskiej. Natomiast Biali wywodzili się z rodów o tradycjach bankierskich i kupieckich oraz posiadających związki z rycerstwem, a także szczątkowej arystokracji gibelinińskiej<sup>189</sup>.

Jeśli chodzi o zagadnienia związane z życiem politycznym ówczesnej Florencji, to, być może, w tym miejscu występuje określona trudność, jakiej doświadczyć może badacz poglądów politycznych Dantego. Polega ona na pewnej nieprzekładalności na współczesny nam język ówczesnego rozumienia polityki i skomplikowanego systemu lojalności rodowych i więzi który tę politykę kształtował<sup>190</sup>. Wojna domowa, ponieważ tak należy nazwać zmagania pomiędzy wrogimi sobie stronnictwami, nieustannie burzyła kruchy porządek zarówno społeczny jak i polityczny młodej jeszcze Republiki Florenckiej i podważała nadal bardzo kruche zaufanie obywateli do nowego systemu tworzonego przez władze Republiki.

---

<sup>189</sup> B. Beuys, *Florencja*..., s. 57-59

<sup>190</sup> Dante zaliczany był do frakcji tzw. Białych Gwelfów (a został wygnany z miasta przez Gwelfów Czarnych). Bywa czasem jednak zaliczany do Gibelinów. Gwelfowie byli stronnikami papieża a Gibelini – cesarza.

# ROZDZIAŁ VI

## DOMINUJĄCE ŚWIATY SPOŁECZNE

Jak już wspomniałam w części teoretycznej rozprawy, celem tej pracy nie jest szczegółowa analiza wszystkich możliwych do wyodrębnienia światów społecznych w dziełach Dantego Alighieri lecz eksploracja badawcza światów dominujących. Należy także zaznaczyć, że wyróżnione tu światy społeczne nie posiadają ściśle określonych granic, gdyż są to układy dynamiczne i wzajemnie przenikające się. Nakładają one także swoje warstwy znaczeniowe w ten sposób, że każdy z nich posiada jakąś część wspólną z innymi światami. Zaproponowany tu podział opiera się jednak na dających się wyodrębnić tematach przewodnich, konstytuujących w Dantejskich dziełach płynne i niedookreślone, jednakże obecne granice światów społecznych. Tak więc, omówione tu zostaną – jako wyróżniające się i dominujące – następujące światy oraz subświaty:

- Świat społeczny życia codziennego wraz z subświatem dobra jednostkowego i wspólnotowego oraz subświatem polityki.
- Świat nauki z subświatami: teologii, filozofii, przyrody, numerologii.
- Światy wizji i świat snu.

### **6.1 Świat polityki: dobro jednostkowe i wspólnotowe**

---

#### **Subświaty dobra jednostkowego i wspólnotowego**

Dante Alighieri porusza w swoich dziełach problem funkcjonowania człowieka z jednej strony – jako autonomicznej jednostki, a z drugiej – jako części świata społecznego, wobec którego posiada ona zobowiązania. Dante zabiera głos w dyskusji nad kwestią relacji tego, co społeczne z tym, co jednostkowe przedstawiając argumenty na rzecz konieczności dominacji dobra wspólnotowego nad fragmentarycznym. Tym samym wspiera on koncepcję pierwszeństwa całości nad częścią.

Poeta postuluje w *Biesiadzie* podporządkowanie ludzi (w celu osiągnięcia cnoty sprawiedliwości) władzy jednego cesarza, który – na wzór Boga „uniwersalnego dobroczyńcy”<sup>1</sup> – sprawowałby swoje rządy nad światową wspólnotą ludzką. Idea ta wynika pośrednio z twierdzenia, w myśl którego, porządek częściowy realizuje się (jak zauważa Dante np. w *Monarchii*) w porządku całościowym poprzez fakt, iż znajduje on w nim swój cel i doskonałość<sup>2</sup>. Autor stoi mianowicie na stanowisku, że „(...) dobro porządku częściowego nie wykracza poza dobro porządku całościowego, lecz raczej przeciwnie, nie dosięga go”<sup>3</sup>. Kontynuując zaś zagadnienie stosunku jednostki ludzkiej do wspólnoty, w której jest ona zakorzeniona, powołuje się Dante w *Biesiadzie*, po raz kolejny, na autorytet myśliciela ze Stagiru, pisząc:

Stąd powiada Filozof, że człowiek jest z natury zwierzęciem stadnym. I jak człowiek potrzebuje domowego towarzystwa, by czuć się zaspokojonym, tak dom potrzebuje dla swego zaspokojenia sąsiedztwa: inaczej cierpiałby wiele niedostatków, które byłyby przeszkodą dla szczęścia. A ponieważ sąsiedztwo nie może samo we wszystkim sobie zaspokoić, do jego zaspokojenia konieczne jest miasto. Dalej jeszcze, miasto potrzebuje dla swego rzemiosła i swej obrony wzajemnych relacji i braterstwa z otaczającymi miastami, dlatego powstało królestwo (...) <sup>4</sup>.

Kolejnym argumentem na rzecz przewagi dobra wspólnoty nad dobrem jednostki jest przekonanie Dantego, że „(...) nie można dawać wielu nie dając jednemu, ponieważ jeden zawiera się w wielu. Lecz łatwo można dać jednemu nie dając wielu. Ale kto przysługuje się wielu, jedno i drugie dobro czyni”<sup>5</sup>. Stąd, według poety, wynika konieczność służenia prawodawców, przede wszystkim, dobru wspólnemu, nie zaś jednostkowemu, gdyż ten, kto pracuje na rzecz dobra wspólnoty, postępuje sprawiedliwie zarówno wobec jednostki jak i zbiorowości.

To zatem wspólnota jest obszarem działania prawodawstwa władcy i na wytworzenie w niej więzi integrujących społecznie ludzi, zwracają się wysiłki władcy.

Dante, rozważając sytuację jednostki żyjącej w dwóch światach: dobra indywidualnego i zbiorowego – stoi na stanowisku, że im większa jest wspólnota, której

<sup>1</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004, 1.8.4.

<sup>2</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, 1.VI.1.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Cyt za: D. Alighieri, *Biesiada*, 4.IV.2. Chodzi o Arystotelesa i jego dzieło *Polityka* I, 2, 1253 a, 1-3.

<sup>5</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 1.8. 4.

częścią organiczną jest jednostka, tym większemu dobru służy. Zasadniczo bowiem, rozwój intelektualny i duchowy człowieka jest nieosiągalny dla jednostki, jeśli nie żyje ona w obrębie jakiegoś społeczeństwa.

Jednakże, to nie taka jednostka terytorialna jak, na przykład, miasto czy nawet królestwo są w stanie zaspokoić dążenia człowieka do szczęścia, a jedynie uniwersalne, obejmujące całą ludzkość cesarstwo, jako wspólnota doskonała<sup>6</sup>. Powinna też owa wspólnota, zgodnie z zamysłem poety, być pewną jednością moralną. Jej głównym zadaniem bowiem jest funkcjonowanie w oparciu o prawa stawiające dobro wspólnoty ponad dobrem czy też interesem jednostki. Najpełniej zaś taką służbę człowieka swojej wspólnocie średniowiecznej określał jej status obywatelski oraz zadania i przywileje z niego wynikające<sup>7</sup>.

Dla włoskiego wieszczą pojęcie *obywatel* ma zasadniczo moralny i społeczny wydźwięk<sup>8</sup>. Bycie człowiekiem w swojej pełni jest najlepiej urzeczywistniane bowiem podczas służby publicznej dla dobra zbiorowości, a obowiązki obywatelskie należy rozumieć jako szczególne wyróżnienie każdej powołanej do służby jednostki.

Niemniej jednak, poeta nie oczekuje całkowitego poświęcenia się jednostki dla dobra ogółu bez względu na konsekwencje, które to za sobą pociąga, a jedynie uznania wyższości wspólnoty i jej interesów nad własne potrzeby i dążenia.

W kontekście powyższych uwag, należy odnotować zapis krótkiej wymiany zdań pomiędzy poetą, a jedną z postaci *Boskiej Komedii*. Pyta ona wieszczą, czy dla człowieka byłoby gorzej, gdyby żył poza społeczeństwem. Na tak zadane pytanie otrzymuje ona odpowiedź twierdzącą, z zaznaczeniem, że jest to prawda niejako oczywista, więc i nie wymagająca specjalnego dowodu<sup>9</sup>.

Sądzę, że należy w tym miejscu przypomnieć, iż solidne podwaliny pod stworzenie definicji dobra wspólnotowego położyli już, przed florenckim poetą św.

---

<sup>6</sup> Postulaty te zawarł Dante w dziele *Monarchia*. Zob. D. Alighieri *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.

<sup>7</sup> Wynikało to nie tylko z przyjęcia Arystotelesowskiego określenia istoty ludzkiej jako *animal civili*, które nie może i nie powinno istnieć poza wspólnotą, ale również z przyjęcia założenia, iż człowiek nie realizujący się w swojej roli obywatelskiej działa przeciw własnej naturze. Zob. też: C. Hones, *Feminine Virtues and Florentine Vices: Citizenship and Morality in Paradiso XV—XVII*, w: *Dante and Governance*, J. R. Woodhouse (red.), Oxford 1997, s. 104-105.

<sup>8</sup> Należy przy tej okazji nadmienić, że w XIII wieku pełnia praw obywatelskich, jeśli chodzi o włoskie państwa-miasta, była mieszkańcowi przyznawana zasadniczo w oparciu o fakty posiadania własności prywatnej, jego wiek, liczbę lat spędzonych w danym mieście oraz odpowiednie koneksje. Zob. L. Martinez, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy*, London 1980, s. 58-86.

<sup>9</sup> Chodzi o rozmowę z Karolem Martelem (władcą państwa Franków, królem Węgier) przytoczoną w *Boskiej Komedii*. Zob. D. Alighieri, *Boska Komedia*, Raj, Pieśń 8, w. 115-117.



Albert Wielki oraz św. Tomasz z Akwinu<sup>10</sup>. Matthew S. Kempshall tak oto odnosi się do ich wkładu w tę dziedzinę:

Dzięki sprecyzowaniu różnych znaczeń nadawanych pojęciu dobra ogółu, jako celowi każdej dobrze działającej władzy, dążeniu do zachowania ciągłości świata (jako dobra powszechnego) celowi sprawiedliwości i miłości oraz cnotliwego życia, Albert Wielki oraz św. Tomasz położyli fundamenty pod scholastyczną dyskusję o tym pojęciu<sup>11</sup>.

Reasumując powyższe rozważania można wyciągnąć wniosek, że w myśl Dantejskiej koncepcji jednostka, będąc niedoskonałą, gwarantowała sobie osiągnięcie celu wiecznego jedynie poprzez doskonałą wspólnotę której była częścią<sup>12</sup>.

Postawienie zatem wartości służących dobru zbiorowości wyżej od jednostkowych celów posiadało oczywiście – w zamyśle poety – swój wymiar obywatelski i społeczny, a ujmując rzecz szerzej, należałoby powiedzieć, że przede wszystkim etyczny<sup>13</sup>. I właśnie ów aspekt etyczny jest dla poety najważniejszy, gdyż to właśnie oddany służbie swojej wspólnoty człowiek, kierujący się zasadami moralnymi, jest dla autora *Boskiej Komedii* wzorem do naśladowania przez innych.

W tym kontekście chciałabym przypomnieć znaną Durkheimowską koncepcję „homo duplex” opisującą kondycję człowieka rozdartego, między innymi, pomiędzy służbą instynktom ciała a realizację swojej duchowej natury (w dużej mierze pod wpływem religii i moralności)<sup>14</sup>. Człowiek oglądany z tej perspektywy posiada więc dwie różne natury<sup>15</sup>. Pierwszą z nich jest natura jednostkowa, zakorzeniona w ciele i skoncentrowana na jego potrzebach, zaś druga jest naturą społeczną, realizującą się w swoich wyzwaniach narzucanych jej przez zbiorowość.

Durkheim zestawiał je obie, jako będące w ciągłej opozycji i nieustającym konflikcie. W związku z tym to, co zwierzęce i instynktowne w człowieku, prowadzi

---

<sup>10</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tom 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003

<sup>11</sup> M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999, s. 341.

<sup>12</sup> Tamże, s. 5.

<sup>13</sup> C.E. Hones, *Feminine Virtues and Florentine Vices: Citizenship and Morality in Paradiso XV—XVII*, w: *Dante and Governance*, s. 107.

<sup>14</sup> J. Fish, *Defending Durkheimian Tradition: Religion, emotion, morality*, Leeds 2005, s. 24.

<sup>15</sup> J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 20-21.

niejako wojnę z jego wzniosłymi celami, jego duchowością, społecznym światem wartości i norm, zaś to, co jednostkowe przeciwstawia się temu, co zbiorowe<sup>16</sup>.

Dante Alighieri również zauważył ów charakterystyczny dualizm ludzkiej natury, jednak nie dostrzegł w nim elementów ciągłej walki tak charakterystycznej dla koncepcji „homo duplex” (w kształcie zaprezentowanym przez Durkheima).

Dantejska antropologia człowieka zakłada, że jednostka ludzka posiada dwa odrębne i niezależne od siebie cele, które realizują się przy współdziale dwóch różnych władz: państwowej i kościelnej. Rozróżnienie na owe dwa cele wynika z faktu, że człowiek, który posiada podwójną naturę, jest istotą zarówno śmiertelną (w wymiarze doczesnym) jak i nieśmiertelną (w wymiarze życia wiecznego)<sup>17</sup>.

W związku z tym, w myśl wywodów zawartych w *Monarchii*, dąży on na ziemi do osiągnięcia szczęścia, poprzez np. filozofię oraz uczestnictwo w kulturze, a w wymiarze duchowym praktykuje cnoty teologiczne, a więc: wiarę, nadzieję i miłość<sup>18</sup>. Z drugiej strony poddaje się również, w tej drugiej sferze, przewodnictwu Kościoła, który poprzez krzewienie wiary i swoje nauczanie pasterskie prowadzi go do osiągnięcia zbawienia wiecznego. Żadna sfera życia, co warto podkreślić, nie dominuje – w Dantejskim zamyśle – nad drugą. Rozum należy bowiem do porządku doczesnego, a wiara do wiecznego. I właśnie to wspomniane powyżej rozróżnienie stoi u podstaw podziału na dwa cele, które zaproponował Dante.

Oba te porządki są oczywiście niezbędne dla realizacji zadań wyznaczonych człowiekowi przez Boga, lecz istnieją niejako równolegle wobec siebie, wzajemnie nie ingerując w swoje sfery oddziaływania i podlegając jedynie Bogu. Biorą one początek w boskim zamyśle, a następnie przemierzają oddzielnie drogi swojego powołania, spełniając własne misje. Powstaje oczywiście pytanie o możliwość przeprowadzenia linii podziału rozdzielającej społeczne światy obu tych sfer – duchownej oraz świeckiej.

Na to pytanie jednak Dante nie odpowiada. Przenikanie się bowiem świata świeckiego ze światem pozaziemskim było zawsze rzeczywistością codziennego doświadczenia człowieka, który sam przecież zamieszkuje oba te światy równocześnie.

W związku z powyższym Dante, nie podejmując próby przeprowadzenia granicy pomiędzy dwoma światami społecznymi – tym ustanowionym przez zasady świeckie

<sup>16</sup> J. Fish, *Defending Durkheimian ...*, s. 24.

<sup>17</sup> Dante nigdy nie negował koncepcji nieśmiertelności duszy jednostkowej (w przeciwieństwie do awerroistów).

<sup>18</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, 3.15.10.

oraz religijne, daje nam tylko bardzo ogólny zarys swoich poglądów. Wydaje się więc, że najtrudniejsze (o ile w ogóle możliwe do wykonania) zadanie zostawił potomnym.

Kwestia rozgraniczenia rzeczywistości świeckiej od religijnej pociąga jednak za sobą doniosłe konsekwencje: społeczne oraz polityczne. Oto bowiem ład zarysowany w Dantejskiej koncepcji społeczeństwa znosi raz na zawsze hierarchiczną zależność władzy świeckiej od władzy duchownej. Należy pamiętać, że ten swego rodzaju wyłom, który obwieścił średniowiecznemu światu autonomię obu tych porządków, utorował drogę późniejszym doktrynom państwowym.

Wkładem Dantego Alighieri jest więc stworzenie intelektualnej podbudowy pod ostateczną separację państwa od Kościoła. Poza tym, oryginalność Dantego w dziedzinie filozofii polityki polega, co zauważyć można w dziele *Monarchia*, na wyznaczeniu określonego, pozytywnego celu uniwersalnemu cesarstwu oraz postawieniu na straży owego celu światowego władcy<sup>19</sup>.

Dwa cele (wymienione w powyższym dziele) dane każdemu człowiekowi, oznaczają zatem podporządkowanie go dwom różnym ośrodkom władzy tak, by mógł on należycie wypełnić swoje powołanie. Ideałem poety jest więc świat, w którym cesarz jest dawcą boskiej sprawiedliwości, a Kościół (rozumiany jako wczesnochrześcijańska wspólnota apostołska), źródłem wiedzy i świętych sakramentów<sup>20</sup>.

Ponadto, poeta uważa, że Kościół powinien brać przykład z życia Chrystusa zawartego w Jego czynach i słowach, gdyż ten podjął się roli pasterza swojej trzody. Nie może też władza cesarska podlegać władzy papieskiej. Cesarz natomiast, w opinii poety, powinien okazywać jedynie szacunek papieżowi, tak jak najstarszy syn okazuje swojemu ojcu<sup>21</sup>. Kościół zatem, co oczywiste dla Dantego, nie może rościć sobie żadnych pretensji do udzielania władzy cesarzowi Rzymu, gdyż nie posiada żadnych prerogatyw w sferze świeckiej.

Najtrafniej, stanowisko Dantego w tej kwestii przedstawia, moim zdaniem, zawarta w omawianym dziele, konstatacja: „Cesarz (imperator władca) jest miarą dla obywatela. Papież miarą dla chrześcijanina. Papież nie może rozciągać swojej władzy na rzeczywistość doczesną, a teologia nie może dominować nad filozofią ani rozum nad Objawieniem”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> W. Seńko, *Wstęp tłumacza*, w: D. Alighieri, *Monarchia*, s. 20.

<sup>20</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, 1.7.

<sup>21</sup> Tamże, 3.15.17.

<sup>22</sup> W. Seńko, *Wstęp tłumacza*, w: *Monarchia*, s. 17.

Na ile jednak poeta zdawał sobie sprawę z problematyczności przeprowadzenia rozgraniczenia obu tych rzeczywistości – przenikających się przecież wzajemnie w życiu każdej jednostki – pozostaje już niestety kwestią trudną do ustalenia.

Dantejska koncepcja państwa oddzielająca sferę świecką od sfery duchowej i wyznaczająca człowiekowi dwa oddzielne cele miała być, w założeniu poety, realizowana w warunkach politycznego jedynowładztwa o charakterze świeckim. Natomiast państwo było szczytowym osiągnięciem natury ludzkiej zdolnej do odróżnienia dobra od zła i dążącej, w ramach eliminacji tego ostatniego, do zawiązania organizacji życia zbiorowego<sup>23</sup>.

Była to doktryna, która nie spotykała się z powszechnym uznaniem ze strony znawców prawa kanonicznego. Chrześcijański uniwersalizm w pełni aprobował bowiem ówczesną mapę polityczną, której obraz stanowiły liczne królestwa, rządzone przez swoich władców. Wspólnota chrześcijańska nie była wtedy postrzegana w aspekcie politycznym, tylko religijnym; czyli nie jako państwo, tylko jako Kościół.

Dante – jak wiadomo – widział na czele całej ludzkości władcę świeckiego. Twierdził on wprost: „(...) cały rodzaj ludzki zmierza do jednego celu. Zatem potrzebuje jednego kierującego i rządzącego; Jest nim właśnie Monarcha lub Imperator. Wynika stąd, iż monarchia doczesna, czyli Cesarstwo, jest niezbędna dla zapewnienia dobrego ładu na świecie”<sup>24</sup>.

Nie można bowiem zapomnieć, iż koncepcja restauracji cesarstwa rzymskiego była fundamentalną ideą poety.<sup>25</sup> Pogląd Dantego w tej kwestii jest prezentowany przez niego z podziwu godną konsekwencją w całej jego twórczości. I choć to właśnie niewielki traktat polityczny *Monarchia* jest powszechnie uznawany za wykładnię jego stanowiska w tej sprawie, to jednak również w *Boskiej Komedii* znajdują się liczne postulaty nawiązujące do idei jedności politycznej, której to poeta był tak zaangażowanym propagatorem<sup>26</sup>.

W tym miejscu, w nawiązaniu do powyższych rozważań, należy wspomnieć o głównym kierunku procesu kształtowania się świadomości narodowej, który – wbrew

<sup>23</sup> K. Morawski, *Rzym i narody*, Warszawa 1924, s. 221.

<sup>24</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, 1.5.9-10.

<sup>25</sup> G. Papini, *Dante żywy*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1958, s. 36. W gibelńskim ideale Świętego Cesarstwa Rzymskiego całkiem jasno znalazło swój wyraz to, że Imperium ma ponadnaturalne źródło oraz ponadpolityczny i uniwersalny charakter. Zob: T. Gabiś, *Wypisy z historii i teorii Imperium Europejskiego*, „Stańczyk. Pismo postkonserwatywne” 2002, nr 36/37, s. 38.

<sup>26</sup> Zob. D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009, Raj, Pieśń 1, w. 114-117. Przesłanie jedności jest również zawarte w numerologii; na przykład liczba 3 oznacza takową jedność.

wizjom Dantego – oddziaływał na kształtowanie się partykularnej tożsamości narodowej, nie zaś uniwersalnej wspólnoty, o którą zabiegał poeta<sup>27</sup>. Wprawdzie projekt powszechnej monarchii nie został jeszcze zupełnie zarzucony, jednak nie można nie dostrzegać, że w owych czasach inspirował on już nieliczne umysły tamtejszej epoki.

Dantejska wizja jedności świata czerpała zresztą swoje uzasadnienie z chrześcijańskiej metafory niepodzielnej szaty Chrystusowej<sup>28</sup>, która została rozdarta przez ludzkie pożądliwości i partykularne interesy władców. Zgodnie z tą przenośnią, ludzkość jest nieustannie, na skutek braku silnego i niepodzielnego ośrodka władzy, trapiąca wieloma klęskami, podziałami oraz cierpieniem. W tej mierze poeta zdaje się podzielać poczucie misji jaką mieli mieszkańcy dawnego cesarstwa rzymskiego, podejmując się działalności cywilizacyjnej oraz stabilizacyjnej wobec innych narodów.

W dziele *Monarchia* Dante wyraża podobny pogląd następującymi słowami: „Monarchia doczesna, którą zwie się też Cesarstwem jest jedynowładztwem rozciągającym się na wszystkie istoty żyjące w czasie lub na wszystkie rzeczy podległe mierze czasu”<sup>29</sup>. Stąd właśnie wynikają niestrudzone wysiłki autora *Monarchii* w celu ponownego rozwoju idei cesarstwa rzymskiego.

Jego pragnienie wskrzeszenia tej potężnej instytucji nie było jednak dla poety jedynie sentymentalnym odwołaniem się do chlubnej przeszłości historycznej, lecz również pragmatycznym podejściem do kwestii władzy i światowego pokoju<sup>30</sup>.

Florencki poeta z podziwem odnosi się więc do okresu spokoju i stabilizacji społeczno-politycznej, który – jego zdaniem – miał miejsce w czasie panowania Cezara Augusta. Wynika to z założenia, że – według Dantego – władza cesarzy rzymskich pochodzi bezpośrednio od Boga, co Dante nieraz potwierdza. Stoi on bowiem na stanowisku, że władza doczesna monarchy wypływa bezpośrednio ze źródła uniwersalnej władzy, a ponadto, jak twierdzi poeta, sam Chrystus przychodząc na świat w okresie trwania Imperium Rzymskiego, utwierdził prawomocność tego Imperium do sprawowania władzy nad całym światem<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985, s. 330-356.

<sup>28</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, 1.16.3.

<sup>29</sup> Tamże, 1.2.1.

<sup>30</sup> Dante wydaje się posiadać wyidealizowany obraz Imperium Rzymskiego. K. Morawski z kolei twierdzi, że państwo rzymskie zaczynało od aktów przemocy wobec ludów ziem przejętych zbrojnie, a dopiero później, drogami pokojowymi, dążyło do zjednania sobie podbitych narodów. Zob: K. Morawski, *Rzym i narody*, Warszawa 1924, s. 67.

<sup>31</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, 1.10.

Poza tym, jak twierdzi wieszcz, rzymska historia była sterowana przez Opatrzność, rozumianą jako właściwa i odpowiednia ingerencja Boga w sprawy świata, dzięki której mógł zaistnieć upragniony przez ludzkość pokój<sup>32</sup>. Pokój ten był zatem skutkiem działania i decyzji jedyne, suwerenne i ponadnarodowe władcy.

Ten pogląd autora wyrósł, jak można zakładać, z przekonania że ludzkość tym bardziej upodabnia się do Stwórcy, im silniej jest zjednoczona<sup>33</sup>. Cesarz więc, jako monarcha ogółnoświatowy ma być, pod względem cnót moralnych, wzorem dla swoich podwładnych, dla dobra których będzie sprawował władzę. Takim widzi poeta Henryka VII Luksemburskiego gdy odnosi się do niego tymi słowami:

Na wielkim krześle, któregoś ciekawy,  
Bo się w królewskim błyszczy dyjademie  
Nim ty sam rajskiem posmakujesz strawy,  
Zasiędzie dusza Henryka; on ziemię  
Italską przyjdzie ratować z ruiny  
I niegotowe do poprawy plemię<sup>34</sup>.

A także:

Nie wiedzą jeszcze dzisiaj o chłopczynie.  
Bowiem zaledwie lat dziewięć nie dłużej,  
Jak wokół niego słońca krąg się winie.  
Gaskon wielkiego Henryka nim zdurzy,

---

<sup>32</sup> Dante zarówno w *Monarchii* (1.4.4) jak i *Biesiadzie* (2.14.19) powołuje się na Ewangelię wg. św. Jana nawiązującą do osoby Jezusa zwracającego się do uczniów słowami: *Pokój zostawiam wam pokój mój wam daję*, (J.14,27). Zob. *Ewangelia św. Jana* (J.14,27) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000. Aby ów pokój zaistniał, konieczna jest jednak by ludzkość podzielała takie wartości jak: sprawiedliwość, wolność i miłość. W wiekach wcześniejszych, przed narodzeniem Dantego, porządek publiczny w X-XI osiągnęto przez tak zwane „przysięgi pokoju” składane przez lokalnych panów feudalnych. Przysięgano na krzyż lub relikwie, a odmowa lub niedotrzymanie słowa skazywała daną osobę na wieczne potępienie. Tym sposobem osiągnęto stan który można nazwać „Pokojem Bożym”. Zob. też: R. Fossier, *Ludzie średniowiecza*, Kraków 2009, s. 267.

<sup>33</sup> Dante pozostawał tu pod wpływem myśli św. Augustyna, który w swoim dziele pt. *Państwo Boże* wskazywał na boską proveniencję Imperium Rzymskiego, opierając się na tezie, że każda władza pochodzi od Boga. Zob: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.

<sup>34</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 30, w. 133-138. Cesarz Henryk VII, będący nadzieją Dantego na uporządkowanie spraw politycznych w Italii, zmarł jednak w roku 1313.

Blask cnót młodzieńca świata się objawi:  
Złota niechciwy, przed trudem nie stchórzy,  
A dobroć jego tak się rozeseławi  
Przez usta wielu po świata połaci,  
że jej wróg nawet milczeniem nie zdławi.  
On cię też kiedyś wesprze i wzbogaci:  
To działa jego nad ludem opieka  
Że stan zamienią biedni i bogaci<sup>35</sup>.

Będąc w posiadaniu wszelakich ziem, a więc roztaczając swoją władzę na cały świat, ma ów wyidealizowany monarcha być pozbawiony chęci pożądania coraz to nowych zdobyczy terytorialnych. W tym kontekście E. Lewis zauważył:

Dante zrobił to samo dla koncepcji światowego imperium, co św. Augustyn dla koncepcji państwa; dał mu mianowicie pozytywny cel o charakterze etycznym, który osadził mocno w życiu doczesnym. W pierwszej księdze Monarchii cesarz nie jest urzędnikiem kościelnym dzierżącym w ręku miecz przeciwko heretykom, na własnym terenie, a poganom poza nim. Cesarz jest głową światowej świeckiej społeczności. Jest jej przewodnikiem w drodze do realizacji dobra ogółu<sup>36</sup>.

Poeta zaś stawia samemu sobie ważne obywatelskie zadania. Czuje się bowiem w obowiązku bronić zasad moralnych, którym jego rodzinna Florencja sprzeniewierzyła się. Jednym z przykładów takiej postawy niech będzie list poety do Henryka VII.

W liście tym Dante prosi go, by ten nie marnował czasu na atakowanie innych miast, ale od razu zgotował wyprawę na zepsutą i niewdzięczną Florencję, niegodną pozycji, którą zajmuje. A oto i fragment tego listu: „Florencja jest ucieleśnieniem strasznej zmory. Jest ona jadowitym wężem, który chce pożreć własną matkę (...) to miasto ostrzy swoje rebelianckie kły przeciwko Rzymowi, który ją stworzył na własny obraz i podobieństwo”<sup>37</sup>.

Należy również w tym kontekście zauważyć, że według poety, służba obywatelska człowieka nie kończy się wraz jego śmiercią. Można spotkać się opinią –

---

<sup>35</sup> Tamże, Raj, Pieśń 17, w. 80-90.

<sup>36</sup> E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, tom 2, New York 1954, s. 42.

<sup>37</sup> J. M. Ferrante, *The Political Vision of the »Divine Comedy«*, Princeton 1984, s. 64.

odnośnie Dantejskiej wizji obywatelstwa – że jednostka ludzka nie tylko jest tzw. zwierzęciem społecznym, podczas swojej ziemskiej egzystencji, ale nie przestaje nim być również po śmierci. Stąd też, dusze złych obywateli zasiedlają Piekło, natomiast dusze obywateli, którzy sprostali definicji ideału obywatelskości stają się mieszkańcami Bożego Miasta – Wiecznego Rzymu<sup>38</sup>.

Dante zresztą zalicza, w dziele *Biesiada*, życie obywatelskie, obok życia kontemplacyjnego, do jednego z dwóch rodzajów błogosławieństw (jednym jest kontemplacja, a drugim życie obywatelskie) którymi obdarzona jest natura ludzka. Kontemplacja jest przez Dantego uważana za bardziej boską (a więc tu: bliższą Bogu) i doskonalszą niż życie obywatelskie, cechujące się zaangażowaniem, pracą i aktywnością mieszkańca miasta<sup>39</sup>.

## 6.2 Świat nauki

---

### Subświat teologii

Dla Dantego Alighieri prawo Boskie jest zawarte w *Piśmie Świętym*. Z tego też źródła ludzie powinni, zdaniem poety, czerpać<sup>40</sup>. Na Bożym prawie opiera się także jego przekonanie, że każda władza pochodzi od Boga: zarówno ta cesarska jak i papieska, zaś władza Rzymu jest prawomocna, gdyż wybrana przez samą Opatrzność.

Rozważając kwestię legalności władzy i praworządności rządzących, poeta odnosi się jednocześnie z wielkim uznaniem dla dawnych prawodawców. Stąd też, Dante umieszcza w swoim dziele – *Boskiej Komedii* – cesarza Justyniana, wkładając mu w usta następujące słowa:

Ja to z praw księgi, Pramiłością tknięty,  
Powypleniałem zbytnie i jałowe<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> C. Hones, *Feminine Virtues and Florentine Vices: Citizenship and Morality in Paradiso XV—XVII*, w: *Dante and Governance*, J. R. Woodhouse (red.), Oxford 1997, s. 120.

<sup>39</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 2.4.10.

<sup>40</sup> Prawo cywilne okresu średniowiecznej Italii było znane i funkcjonowało pod ogólną nazwą *Corpus Iuris Civilis*. Zbiór ten został ponownie odkryty w XI wieku i służył jurysdykcji nie tylko w średniowiecznych Włoszech, ale również dużej części Europy.

<sup>41</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 6, w. 11-12.



A następnie:

Gdym stopy zrównał z krokami Kościoła  
Bóg owej księgi plan mi kreślił w łonie.  
Oddałem mu się, ile duch podoła<sup>42</sup>.

Należy zatem, rozpatrując zagadnienia wpływu prawa na funkcjonowanie społeczeństwa, podkreślić, że już od czasów starożytnego Imperium prawo, nie posiadając ustalonej definicji, kojarzyło się jednoznacznie z prawomocnością czynienia sprawiedliwości. Zgodnie zaś ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, sprawiedliwość wymierzana przez prawo powinna być otaczana szczególnym szacunkiem, przede wszystkim, ze względu na swoją służbę dobru ogólnemu<sup>43</sup>. W średniowieczu bowiem, ludzka sprawiedliwość czerpała ze sprawiedliwości naturalnej, ta zaś, ze sprawiedliwości Bożej.

Natomiast prawo ludzkie (*ius gentium*) wyrażające się w odpowiedniej legislacji, było odbiciem prawa Bożego oraz uzasadnieniem istnienia świeckiej władzy. Pojęcie *ius* było zaś dla poety tożsame z wolą Boga. Oznaczało ono również, o czym wspomina Dante w *Monarchii* konieczność zróżnicowania stylów rządzenia, gdyż odmienność kultur różnych narodów, którą poeta doskonale zresztą dostrzegał, domagała się stosowania odpowiadających im zapotrzebowaniom uregulowań prawnych<sup>44</sup>.

Prawo jednak, w zamyśle Dantego, ma również inne zadanie: jego rolą jest poskromienie – ulegającej wielorakim pokusom – natury ludzkiej, która dążąc do zaspokojenia własnych pragnień, rezygnuje z poszukiwania wyższego dobra.

Jeżeli chodzi o prawny aspekt grzechów, szczególnie tych związanych z chciwością (a temu właśnie grzechowi przypisuje Dante szczególne miejsce w burzeniu dobrych relacji międzyludzkich i ładu społecznego) to chciałabym zwrócić uwagę na to, że poeta zauważa potrzebę stosowania nie tylko pouczeń stricte moralnych

---

<sup>42</sup> Tamże, w. 22-24.

<sup>43</sup> M.S. Kempshall, *The Common Good...*, s. 115.

<sup>44</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, w. 1.14.5.

i dydaktycznych. Wskazuje on również na prawo jako metodę ujarzmiania ludzkiej żądzy bogactw.

Dlatego też, w *Biesiadzie*, wymienia on prawo kanoniczne i cywilne<sup>45</sup> jako ustawodawstwa mające na celu powściągnięcie ludzkiej zachłanności, rosnącej wprost proporcjonalnie do gromadzonych bogactw. Celem prawa cywilnego jest, zdaniem poety, zachowanie zasady równości obywateli wobec prawa i zapobieganie wszelkim przejawom jego łamania. Szczególnie surowo poeta traktuje duchowieństwo, które, jego zdaniem, zeszło z wyznaczonej mu przez Opatrzność drogi, nie realizując swojej posługi pasterskiej i ulegając pokusom dóbr materialnych. Poeta w *Boskiej Komedii* potępia taką postawę następująco:

W obliczu Boga lichwa się zapisze  
Mniej ciężko niżli kościelne bogactwa,  
Do których serce zakonników dysze.  
Bo ten depozyt to własność biedactwa<sup>46</sup>.

Temat bogactwa i związanej z nią nienasyconej chciwości, jest zresztą jednym z motywów przewodnich w moralnych rozważaniach Dantego. I tu wieszcz cytuje fragment dzieła *Paradoksy Stoików* Cyserona, które w pełni akceptuje. Brzmiały one:

Ja stanowczo nigdy nie nazwałem rzeczą dobrą lub godną pożądania ani ich pieniędzy, ani wspaniałych domów, ani bogactw, ani włości, ani też rozrywek do których są bardzo przywiązani. Ponieważ z pewnością widziałem ludzi, którzy obfitując w te rzeczy najwięcej tych pożądali, których mieli w bród. Albowiem nigdy nie kończy się i nie gasi pragnienie zachłanności. I nie tylko cierpią katusze z powodu pragnienia pomnożenia tych rzeczy, które posiadają, lecz nawet męczarnie przeżywają ze strachu, by ich nie utracić<sup>47</sup>.

Karą za owe niegodne czyny powinien być sprawiedliwy odwet, którego sens i usprawiedliwienie Dante znalazł w Piśmie Świętym.

---

<sup>45</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.7.10.

<sup>46</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 22, w. 79-82.

<sup>47</sup> Cyt. za: D. Alighieri, *Biesiada* 4.12.6, s. 164.

Poecie bliższy był zapewne Stary Testament, głoszący konieczność ukarania każdego grzesznika w sposób jaki on sam popełnił swój grzech<sup>48</sup>. Poeta skazując na cierpienia grzeszników w *Piekle*, oparł się natomiast na wywodach św. Tomasza z Akwinu, zgodnie z którymi, grzesznik powinien zostać potraktowany tak samo jak kiedyś postępował w swym życiu. Taki punkt widzenia, zdaniem Dantego, był zgodny zresztą z przesłaniem Ewangelii głoszącym, że jaką miarą człowiek mierzy innych, taką samą zastosuje się do oceniania jego czynów<sup>49</sup>.

W świetle powyższego stwierdzenia nie może dziwić fakt, że *Piekło* w *Boskiej Komedii* jest raczej miejscem, do którego grzesznik jest biurokratycznie i bezosobowo kierowany, gdyż zgodnie z jego złymi czynami mu się ono należy, niż miejscem na które jest „skazywany”. Akt woli ma swoje źródło w decyzji jednostki, zaś to rodzi jej niezaprzeczalną odpowiedzialność za własny czyn, również w sensie społecznym.

Na zakończenie tej refleksji nie można nie zauważyć, że poeta pełniąc swą funkcję dydaktyczną, profetyczną oraz misjonarską wobec zarówno ludzkości jak i jednostki czuje się w obowiązku, aby nawrócić go na drogę dobra, i prawdy, a więc, dla poety – zbawienia.

## Subświat filozofii

Kolejny fundament Dantejskiego świata społecznego ukonstytuowany jest przez pojęcie cnoty. Zajmuje ona u Dantego miejsce wyjątkowe, gdyż praktykowanie cnót jest koniecznym warunkiem szczęścia doczesnego człowieka. To właśnie ona wyznacza relacje międzyludzkie i określa granice cywilizowanego świata. Étienne Gilson stwierdza, w tym kontekście: „(...) w oczach Dantego, żyć jak człowiek oznacza faktycznie działać w oparciu o zasady moralne w życiu społecznym”<sup>50</sup>. W utworze *Biesiada* poeta pisze natomiast: „Gdziekolwiek jest cnota, tam i szlachetność”<sup>51</sup>.

Poeta wyróżnia jedenaście cnót. Są nimi: odwaga umiarkowanie, hojność, wspaniałość, wielkoduszność, umiowanie honoru, łagodność, uprzejmość, umiowanie prawdy, opanowanie i sprawiedliwość. Swój wykaz cnót Dante zasadniczo

<sup>48</sup> G. Papini, *Dante żywy*, przeł. E. Boyé, Warszawa 1958, s. 23- 24. Zasadniczo chodzi tu oczywiście o sprawiedliwość o charakterze odwetowym, której źródła sięgają korzeniami tekstów biblijnych.

<sup>49</sup> Zob. *Ewangelia według św. Łukasza* (Łk 6, 37-38) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>50</sup> E. Gilson, *Dante the Philosopher*, New York 1949, s. 137.

<sup>51</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.19.3.

opiera na Arystotelesie z tą różnicą, że dołącza do niego sprawiedliwość jako cnotę największą<sup>52</sup>.

Cnota jest o tyle ważna w Dantejskiej koncepcji człowieka, że poprzez nią określa on stopień odpowiedniości każdej rzeczy. Rzecz ta funkcjonuje według swojego naturalnego przeznaczenia stanowiącego, w tym aspekcie rozważań o cnocie, zasadę porządkującą rzeczywistość. Cnotliwość bowiem oznacza stan, w którym każda rzecz, wykorzystywana jest odpowiednio, czyli zgodnie ze swoim przeznaczeniem i jest tym odpowiedniejsza, im lepiej spełnia wymogi natury<sup>53</sup>.

Nie tylko jednak sam fakt odpowiedniości, a raczej porządku przypisania rzeczy do jej przeznaczenia, świadczy o cnotliwości przedmiotów lub myśli. Jest nim bowiem także stopień nasycenia tą cnotą. Stąd też, zdaniem Dantego, tym bardziej jest wypowiedź cnotliwą, im lepiej ukazuje ludzką myśl<sup>54</sup>.

Ważne miejsce w Dantejskiej wizji miejsca człowieka na ziemi zajmuje podział ludzi ze względu na stopień posiadanych przez nich cnót. Stąd też wieszcz wiąże w swoim traktacie *O języku pospolitym* przynależność do określonej klasy społecznej z posiadaną godnością, czyli – w znaczeniu nadanym temu słowu przez poetę – z robieniem tego, co komu przystoi (samo słowo godność ma dla niego znaczenie neutralne, odmienne od współczesnego)<sup>55</sup>.

Są zatem w świecie jego literackiej rzeczywistości ludzie mniej lub bardziej godni. W związku z czym twierdzi: „Rzeczy dobre będą odpowiednie dla godnych, lepsze dla godniejszych, najlepsze zaś dla najgodniejszych”<sup>56</sup>. Natomiast odnosząc się do używania przez ludzi odpowiedniego języka stwierdza: „(...) Jeżeli więc nie wszystkim on przystoi, nie wszyscy powinni go używać, bo nikt nie powinien postępować wbrew zasadzie odpowiedniości”<sup>57</sup>.

Dlatego też, na przykład, tzw. *język świetny* (*vulgare illustre*) według Dantego, może być stosowany jedynie przez najwybitniejszych poetów do wybranych jedynie tematów, do których należą: dzielność w boju, płomienna miłość oraz prawość<sup>58</sup>. Tematy te są, w opinii poety, najszlachetniejsze, a działanie ludzkiej cnoty, jak

---

<sup>52</sup> Tamże, 4.17.

<sup>53</sup> Tamże, 1.5.11.

<sup>54</sup> Tamże, 1.5.12.

<sup>55</sup> D. Alighieri, *O języku pospolitym*, Kęty 2002, s. 45.

<sup>56</sup> Tamże, s. 44.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 44-45.

stwierdza Dante, powinno być wolne, nie zaś przymuszone<sup>59</sup>, gdyż jako takie prowadzi człowieka do uzyskania prawdziwej wielkości, dobra, godności, i prawdziwej sławy<sup>60</sup>.

Spośród cnót, za najbardziej ludzką, a więc i najbardziej wartościową uznaje on sprawiedliwość, znajdującą swoje miejsce w ludzkiej wolnej woli<sup>61</sup>. Tak więc sprawiedliwość człowieka jest zaliczana przez florenckiego poetę, jak i przez większość średniowiecznych myślicieli, do jednej z czterech cnót głównych, istniejącą obok roztropności, wstrzemięźliwości i męstwa.

Znaczący wpływ na wagę, którą przywiązuje on do tej cnoty mają również, a może przede wszystkim, jego doświadczenia życiowe, szczególnie te związane z uprawianiem przez niego przez jakiś czas polityki. Zdaniem Dantego, zawartym na kartach *Monarchii*, sprawiedliwość jest bowiem pewnego rodzaju prawością lub regułą wykluczająca całkowicie fałsz<sup>62</sup>, a najpełniejsza sprawiedliwość realizowana jest tylko w monarchii będącej podstawą pokoju na świecie.

Równie ważnym aspektem w rozważaniach o sprawiedliwości – rozwijającej się w uporządkowanym systemie monarchii – jest jej ukierunkowanie na drugiego człowieka. Wynika ono z konieczności wypełnienia zobowiązania tej cnoty do oddania każdemu tego, co słusznie mu się należy wpisując się, tym samym, w pewien model rzeczywistości społecznej.

Największym wrogiem tak rozumianej sprawiedliwości jest natomiast wszelka chciwość, pożądlivość, nienasycenie dobrami materialnymi, które burzą międzyludzkie zaufanie. Dante powołuje się w tej kwestii na *Etykę* Arystotelesa twierdzącego, że: „Jeśli oddali się wszelką pożądlivość, nic nie stanie na przeciw sprawiedliwości”<sup>63</sup>.

Dla Dantego, wzorem postępowania sprawiedliwego jest, z założenia monarcha ogólnoswiatowy, który posiadając władzę nad całym światem, nie może pragnąć już niczego więcej. W przeciwieństwie do książąt, mających ograniczone terytoria panowania i narażonych na ciągłe pokusy zdobywania coraz to większej władzy<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 1.7.14.

<sup>60</sup> Tamże, 1.10.8.

<sup>61</sup> Tamże, 1.12.9-10.

<sup>62</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, w. 1.11.3.

<sup>63</sup> Tamże, 1.11.11.

<sup>64</sup> Tamże, 1.11.12. Poeta mocno wierzył w opatrnościową rolę wspomnianego już cesarza Henryka VII, który jako władca Imperium wskrzesiłby ideę sprawiedliwości dla całego Imperium. Więcej o dantejskiej koncepcji sprawiedliwości, zob: A. H. Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, New York 1965.

W tym miejscu znowu, wieszcz opiera swój wywód, w dużej mierze, na koncepcji sprawiedliwości św. Tomasza z Akwinu, w myśl której sprawiedliwość jest dążeniem do oddania każdemu człowiekowi, tego co słusznie mu się należy<sup>65</sup>. Oznacza owa sprawiedliwość również stan równowagi pomiędzy dwiema stronami wraz z koniecznością (np. w transakcjach pomiędzy ludźmi) zwrotu drugiej stronie tej samej wartości za dobro otrzymane. niesprawiedliwe zatem są działania, które bazują na stosowaniu różnych miar wobec różnych ludzi.

Niewątpliwym sprzeniewierzeniem się zasadom sprawiedliwości jest także rozdawnictwo przez bogaczy dóbr zagrabionych innym ludziom. Poeta demaskuje więc w *Biesiadzie* tę fałszywą filantropię, przyrównując osoby rozdające bezprawnie posiadane dobra do złodzieja<sup>66</sup>. Z kolei praktykowanie cnót, nie tylko jeśli chodzi o sprawiedliwość, wspomaga, zdaniem poety, filozofia, która według poety:

Pożyteczną jest dla wszystkich ludzi, mówiąc, iż jej widok wspomaga naszą wiarę, która bardziej niż wszystko inne użyteczną jest całej ludzkości jako to przez co ratujemy się od wiecznej śmierci i zdobywamy życie wieczne. A pomaga ona naszej wierze, ponieważ skoro głównym fundamentem naszej wiary są cuda dokonane przez Tego, który został ukrzyżowany – który stworzył nasz rozum i zechciał, aby był on mniejszym od Jego mocy (...)<sup>67</sup>.

Dante twierdzi także, że pięknem filozofii jest jej moralność, a porządek cnót moralnych sprawia, że podoba się ona zmysłom i rodzi dobre pragnienia będące podstawą szczęścia<sup>68</sup>. Dante nazywał filozofię, między innymi, *damą intelektu*<sup>69</sup>. Natomiast intelekt określał on najszlachetniejszą część ludzkiej duszy, którą można określić również pojęciem umysłu. Intellect ludzki, poprzez grzech, utracił jednak swą doskonałość, stąd – zdaniem wieszca – można mówić jedynie o bardziej lub mniej chorym intelekcie<sup>70</sup>.

Gilson stoi na stanowisku, że Dante uważa filozofię za źródło szczęścia, ponieważ to ona właśnie odkrywa radość przenikania praw rozumem i poczucie

---

<sup>65</sup> M. Trovato, *Commutative Justice*, w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010, s. 213.

<sup>66</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4. 27.14.

<sup>67</sup> Tamże, 3.7.15-16.

<sup>68</sup> Tamże, 3.15.11-14.

<sup>69</sup> Tamże, 3.11.1.

<sup>70</sup> Tamże, 4.15.11.

szczęścia związane z posiadania kontroli nad nimi<sup>71</sup>. Poświęcenie się człowieka filozofii oznacza dla niego porzucenie materialnego wymiaru świata i zupełnie oddanie się wartościom, które filozofia za sobą niesie<sup>72</sup>. Jednakże, należy podkreślić, że poeta wykorzystuje także filozofię do wzmacniania prawd wiary, łącząc jej aspekt religijno-kontemplacyjny z racjonalnym – arystotelesowskim<sup>73</sup>.

W tym kontekście, jeden z badaczy twórczości Dantego, Bruno Nardi twierdzi, że dla Dantego filozofia to przede wszystkim mądrość, istniejąca najpierw w Bogu, a następnie w jego stworzeniach, zaś owa filozofia, obiera w *Boskiej Komedii* dwie drogi: Pierwszą z nich symbolizuje postać Wergiliusza, oznaczającego filozofię ludzką, a druga to Beatrycze, stanowiąca odniesienie do filozofii boskiej, czyli teologii. Owa dwoistość jest spowodowana natomiast koniecznością odgraniczenia poznania rozumowego od doskonałego dobra, uzyskanego dzięki wierze<sup>74</sup>.

W związku z tym, nasuwa się wniosek, że Dante stoi na stanowisku, iż filozofia wspomaga niejako wiarę w ludzkiej drodze do zbawienia, pomimo swoich ograniczeń co do możliwości pełnego doprowadzenia człowieka do uzyskania życia wiecznego.

### **Subświat przyrody**

Pośród kilku znaczących światów społecznych, to właśnie subświat szeroko rozumianych nauk przyrodniczych leży, jak sądzę, w centrum zainteresowań Dantego Alighieri. W tym miejscu chciałabym przypomnieć fakt, że Dante był członkiem Cechu Lekarzy i Farmaceutów, stąd też można zakładać, że posiadał pewną wiedzę i zainteresowanie zagadnieniami medycznymi.

Jak już wspominałam, nie ma w literaturze przedmiotu niepodważalnych danych świadczących o ewentualnych miejscach, w których Dante miałby formalnie studiować, jednak nie ulega wątpliwości, że jego wiedza jak i zainteresowania w tym temacie były wyjątkowo godne uwagi. Poeta daje temu poniekąd wyraz, gdy przebywając w *Piekle* spotyka starożytnych lekarzy: Hipokratesa i Galena<sup>75</sup>(byli oni nieochrzczeni, stąd nie mogli dostąpić łaski zbawienia).

---

<sup>71</sup> E. Gilson, *Dante and Philosophy*, New York 1963, s. 97.

<sup>72</sup> Tamże, s. 96.

<sup>73</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 3.14.12-13. Chodzi o to, że o ile św. Tomasz oddzielał naukę od wiary, to Dante chciał dopatrywać się w nich wspólnych płaszczyzn.

<sup>74</sup> Tamże, 3.6.10-11.

<sup>75</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, *Pieśń* 4, w. 141.

Poeta wykazuje także niemałą umiejętność opisu zjawisk fizjologicznych związanych z silnymi emocjami, kiedy – na przykład – spotyka wilczycę, zagradzającą mu drogę w *I Pieśni Piekła*<sup>76</sup>. Inne objawy stresu możemy znaleźć w tej samej *Pieśni*, gdy poeta wskazuje na swój przyspieszony rytm serca związany z doświadczaniem uczucia leku powstałego podczas rozpoczęcia wędrówki po ciemnym lesie<sup>77</sup>.

Dante tak oto pisze o somatycznych objawach silnych przeżyć emocjonalnych (omdlenie, utrata wrażliwości zmysłowej) oraz skutkach stresu. Doświadcza ich, na przykład, podczas spotkania z duszami grzeszników przepływających się przez Acheront – rzekę piekielną, do *Piekła* właściwego:

Z ziemi łez wianę buchnęło ogromne,  
Przeleciał po niej gromu błysk czerwieny:  
I omdlały mi zmysły nieprzytomne  
I padłem jako pada człowiek senny<sup>78</sup>.

Wieszcz przywołuje także obraz chorób i wspomina warunki panujące w ówczesnych lecznicach, przy okazji spotkania w *Piekle* pokutników odbywających karę za fałszerstwa różnego rodzaju. W tych właśnie wersach wymienia różne choroby i porównuje niehumanitarne warunki, w których potępieni odbywają swoją karę do warunków, jakie można zastać w maremskich<sup>79</sup> lub sardyńskich szpitalach<sup>80</sup>.

Dante w sugestywny sposób potrafi też wyrazić odzyskanie przytomności i sposób reakcji ludzkiego organizmu na nagły bodziec akustyczny. Oto przykład:

Silny huk gromu wyrwał mi spod powiek  
Senność kamienną tak, że się wzdrygnąłem  
Niby gwałtownie przebudzony człowiek<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> Tamże, *Pieśń 2*, w. 15.

<sup>77</sup> Tamże, *Pieśń 1*, w. 19-20.

<sup>78</sup> Tamże, *Pieśń 4*, w. 133-136.

<sup>79</sup> Region Maremma znajduje się na południu Toskanii.

<sup>80</sup> D. Alighieri, *Boska... Piekło*, *Pieśń 29*, w. 46-48.

<sup>81</sup> Tamże, *Pieśń 4*, w. 1-3.



Potrafi on także opisać przebieg gorączki, jako nagłego zaostrzenia się objawów chorobowych. Czyni to zaś w następujący sposób:

Jak ten, którego paroksyzm się zbliża  
I już mu w febrze paznokcie zsiniały,  
Drży na myśl samą chłodu, tak się zniża<sup>82</sup>.

Dante w *Biesiadzie* odnosi się do zjawisk postrzeganych przez zmysł wzroku, pisząc nie tylko o barwach, świetle, ale i o chorobach oczu, starając się wyjaśnić ich etiologię, dostrzegając możliwości poprawy funkcjonowania także własnego narządu wzroku, dzięki wypróbowanej przez siebie metodzie, o której wspomina : „(...) dzięki długiemu odpoczynkowi w ciemnych i chłodnych miejscach, chłodząc czystą wodą ciało i oczy, odzyskałem osłabione przedtem władze tak, iż powrócił mi dobry wzrok”<sup>83</sup>.

Poeta pisał również o zjawisku parowania wody oraz wspominał o tamach, które mieszkańcy Padwy budują na rzekach, by nie dopuścić do zalania swoich posiadłości<sup>84</sup>.

Interesują go również opisy, o których współcześnie powiedzielibyśmy, że mają charakter meteorologiczny. Dante w opisie burzy dostrzega czynniki ją współtworzące, a więc zetknięcie się z sobą dwóch prądów powietrza. Owe obserwacje wyraża słowami:

Tak wyzwolone sprzecznych prądów mocą  
Tłuką się wiatry po lasu rubieży,  
Szarpia konary, z pniami się szamocą,  
Rwą i unoszą kwiat; a po grabieży  
Dumnie odchodzą w kurzawy obłoku,  
Pędząc przed sobą trzody i pasterzy<sup>85</sup>.

W siódmym kręgu *Piekieł* w *Pieśni 17* eposu nawiązuje on do zagadnień związanych z aeronautyką, dokonując sugestywnego opisu zjawisk aerodynamicznych

<sup>82</sup> Tamże, *Pieśń 17*, w. 85-87.

<sup>83</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 3.9.16, s. 108.

<sup>84</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Pieśń 15*, w. 2-3.

<sup>85</sup> Tamże, *Pieśń 9*, w. 67-72.

towarzyszących procesowi wznoszenia się mitycznego smoka Geriona – potwora z ciałem węża i ogonem wypełnionym jadem, które wspomina w poniższych słowach:

Bujanie smoka było coraz lepsze;  
Krążył i spadał, lecz jam nie czułem spadu  
Jeno na licach po bijącym wietrze<sup>86</sup>.

Wieszcz zabiera głos w sprawie ewolucji proporcji części ciała u organizmów żywych, wyrażając zadowolenie z tego, że natura ograniczyła w pewnym momencie narodziny olbrzymów, gdyż tam, gdzie zła wola i przemoc połączy się z nadludzkimi siłami, stawać się to mogło zagrożeniem dla bezpieczeństwa ludzkości<sup>87</sup>.

Poza tym, co niezmiernie – w mojej opinii – interesujące, Dante zwraca uwagę na pojęcie środka ciężkości ziemi i wspomina o zjawisku grawitacji. Oczywiście prawo powszechnego ciężenia sformułował Izaak Newton w 1687 r., to jednak właśnie Dante Alighieri zawarł – zapewne w sposób dość intuicyjny – zasady tego prawa w następujących wersach *Boskiej Komedii*:

Gdy się obróciłem, przekroczyłem ziarno  
Ziemi, gdzie wszystkie ściągają ciężary,  
I wszedłem w sferę naprzeciwną,  
Odwrotną owej, co lądy obleka<sup>88</sup>.

Poeta opisuje także zjawiska pogodowe, jak – na przykład – powstawanie deszczu ze skroplonej pary. Dokonuje także opisu burzy, w następnych wersach, wierząc zresztą, za św. Augustynem i teologami średniowiecza, że to szatan odpowiada za takie zjawiska jak burza, deszcz i grad<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Tamże, Pieśń 17, w. 115-118.

<sup>87</sup> Tamże, Pieśń 31, w. 49-63.

<sup>88</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 34, w. 110-113. D. Lloyd Roberts tak oto podsumował wzmiankę o grawitacji w tekście *Boskiej Komedii*: „Whilest Dante defined, Newton established the law of theory of gravitation”. (O ile Dante scharakteryzował, o tyle Newton sformułował prawo powszechnego ciężenia). D. Lloyd Roberts, *The Scientific Knowledge of Dante*, Manchester 1924, s. 20.

<sup>89</sup> Zob. też: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.

Wiadomo-ć, jak to w powietrzu się zbiera  
Para wilgotna i zmienia się wodę,  
Skoro kropelki swe chodem pozwiera<sup>90</sup>.

Można też dostrzec jego zdolność do obserwacji przyrody i umiejętność stosowania obserwacji botanicznych do przekazu symbolicznego. Tak mówi o rajskim drzewie poznania dobrego i złego, ogołoconego z owoców i liści przez pierwszych ludzi:

Wokół rośliny, co ogołocona  
Z liści nagimi sterczała konary.  
Modłą przedziwną była jej komora  
Szersza ku górze; rośliny tak sporej  
Nie rodzą nawet indyjskie nasiona<sup>91</sup>.

Istnieją, poza tymi, również inne obserwacje z zakresu botaniki wskazujące, na przykład, na zależność wyglądu rośliny od jej ziarna<sup>92</sup>. Można zauważyć mianowicie, że Dante wykazywał spore zainteresowanie powstawaniem życia i rozwojem zarodkowym, dywagując na temat procesu rozwoju człowieka: począwszy od życia płodowego, poprzez proces formowania się u niego intelektu oraz rozwoju duchowego<sup>93</sup>.

Jeśli chodzi o znajomość sztuki to uważa się, tacy poeci jak: Guido Cavalcanti, Dante Maiano, Cino da Pistoia, a dalej muzyk Casella, słynny malarz Giotto, architekt Arnolfo, cieszyli się prawdopodobnie jego przyjaźnią<sup>94</sup>. O talencie Giotta (Giotto di Bondone) a więc współczesnemu mu artyście, a także twórcy – między innymi – fresków w kaplicy Scrovegnich w Padwie, Dante pisze:

---

<sup>90</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Czyściec, Pieśń 5, w. 109 -111.

<sup>91</sup> Tamże, Pieśń 32, w. 38-42.

<sup>92</sup> Tamże, Pieśń 16, w. 114.

<sup>93</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 25, w. 37-108.

<sup>94</sup> J. Korsak, *Wstęp*, w: D. Alighieri, *Boska Komedia*, s. 4, tekst dostępny na stronie: [www.wolnelektury.pl/katalog/lektura/boska-komedia-wstep.html](http://www.wolnelektury.pl/katalog/lektura/boska-komedia-wstep.html), dostęp 4.04.2017.

Sądził Cimabue, że wszystkich olśniewa  
A dzisiaj Giotto pierwszy staje w rzędzie  
I tak, że rozgłos onego przyćmiewa<sup>95</sup>.

Liczne są przykłady szerokiej wiedzy poety z różnych dziedzin badania świata nauki. Ogrom jego zainteresowań i spostrzeżeń plasował go w ścisłej czołówce średniowiecznych intelektualistów cechujących się bardzo szerokimi horyzontami myślowymi i encyklopedyczną wręcz wiedzą, której poszczególne elementy potrafił skojarzyć i wykorzystać w swojej pracy twórczej.

### **Subświat numerologii**

Myśl średniowieczna przywiązywała szczególną wagę do pojęcia liczby i miary, traktując zagadnienia matematyczne w sposób symboliczny, a także podkreślając doniosłość relacji liczbowych w przyrodzie jako odzwierciedlenie boskich planów wobec ludzkości. Dla przykładu, w XIII wieku, Bonawentura z Bagnoregio w *Komentarzu do Sentencji* stwierdził:

Ponieważ Bóg nie może tworzyć niczego innego jak rzeczy uporządkowane; ponieważ porządek zakłada liczbę, a liczba zakłada miarę, ponieważ nic innego nie jest uporządkowane jak rzeczy ponumerowane, a nic innego nie jest ponumerowane jak rzeczy ograniczone, konieczne jest, aby Bóg czynił rzeczy wedle ich liczby, wagi i miary<sup>96</sup>.

Kosmos, dla wielu średniowiecznych myślicieli, był zatem dziełem porozumienia, jedności, wzajemnej zgody, podtrzymywanym przez boską zasadę sprzeciwiającą się pierwotnemu chaosowi, który panował przed stworzeniem świata<sup>97</sup>.

Jeśli zatem chodzi o pierwszą i być może jedną z najbardziej istotnych, a zarazem tajemniczych kategorii, jaką stanowi Dantejska numerologia, to nie sposób pominąć kilku bardzo ważnych liczb, mających dla poety znaczenie na wskroś symboliczne. Trzeba bowiem pamiętać, że dla umysłowości średniowiecza liczba – sama w sobie – była ukrytym przekazem wiedzy o jakiejś Bożej prawdzie; zawierała

<sup>95</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Czyścić, Pieśń 11, w. 94-96.

<sup>96</sup> Cyt. za: *Historia piękna*, (red.) U. Eco, przeł. A. Kuciak, Poznań 2005, s. 82.

<sup>97</sup> Tamże, s. 83.

informację na temat zasad budowy i funkcjonowania wszechświata, a także prawd wiecznych i Bożych planów.

Odkrycie zakamuflowanego znaczenia jakiejś liczby w danym przekazie, należało do zadań umysłów nieprzeciętnych, specjalnie do tego powołanych, zdolnych do odkrycia prawdziwego znaczenia tej liczby. Potęgę symboliki numerycznej znały zresztą już ludy Chin, Tybetu, Egiptu, Persji i Babilonii, a *Księga Mądrości Starego Testamentu* wskazuje na Boga – Stwórcę jako tego, który dokonał dzieła stworzenia według miary, liczby i wagi<sup>98</sup>.

Już starożytni zdawali sobie sprawę z roli liczby będącej wyrazicielką harmonii i ładu wszechświata, kierującego się nieodgadnionymi i tajemniczymi zależnościami, które sami chcieli poznać. Nie bez znaczenia było także rozumienie liczby, czy też stosunków liczbowych jako pewnej idei – obecnej już od bardzo dawnych czasów w życiu kulturalnym, zarówno świeckim jak i religijnym, wielu ludów.

Liczby były także wszechobecne w architekturze, pełnej odniesienia do świata proporcji i miary. Istota bytu, w nie mniejszym stopniu, wyrażała się poprzez relacje numeryczne, szczególnie dobitnie zaś poprzez podział na liczby parzyste i nieparzyste.

Reprezentowały one przeciwieństwa, obecne w naturze i porządku świata, a więc: ograniczoność i nieograniczoność, granicę i bezkres, jedność i mnogość, kierunek w prawo i w lewo, pierwiastek męski i żeński, spokój i ruch, linię prostą i krzywą, światło i ciemność, dobro i zło, kwadrat i figurę podłużną<sup>99</sup>.

Wiele ludów starożytnych przywiązywało znaczną wagę do liczb dotyczących samego człowieka, a więc jego wieku, liczby żon, dzieci, bydła itp. Istniało silne przekonanie, co do tego, że znajomość tych właśnie liczb dawała poszczególnym ludziom określoną władzę nad innym człowiekiem<sup>100</sup>.

Świat chrześcijański z tej spuścizny numerologicznej także korzystał, adoptując do zasad swojej nauki i obrzędów tradycje innych kultur. Liczby tworzyły świat przeżywany aktorów w nim przebywających, budowały podwaliny sensu i wartości jednostek biorących udział we wzajemnych interakcjach, stąd też nie jest możliwe pominiecie numerologii jako wyznacznika jednego z najbardziej znaczących

<sup>98</sup> *Księga Mądrości* (Mdr, 11.20) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>99</sup> D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł i opr.: W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 42.

<sup>100</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVIII, Warszawa 1989, s. 195.

i charakterystycznych światów przeżywanych w dziełach wieszczów. Poniżej zaprezentowane zostały przykłady znaczenia symbolicznego najważniejszych liczb.

### Liczba 3

Szczególnym znaczeniem, zarówno w kulturach ludów starożytnych jak i w krajach chrześcijańskich, cieszyła się liczba 3, oznaczająca zazwyczaj świętość bóstwa i Boga<sup>101</sup>. Wyznaczała ona także koniec, środek i początek. Ważna była jej rola, w kulturze, jeśli chodziło np. o misteria, gdyż lud wybrany, wychodząc z Egiptu, trzeciego dnia złożył ofiarę i trzeciego dnia został oczyszczony<sup>102</sup>.

Przede wszystkim jednak, liczba 3 symbolizowała Tróję Świętą (Ojciec, Syn i Duch Święty) i jej doskonałość; a ponadto: do tej pory, oznacza ona 3 dary trzech króli dla Jezusa, a więc złoto, kadzidło i mirrę, 3 istotne obowiązki chrześcijanina: jałmużnę, post i modlitwę. Poza tym, tyle właśnie razy zapał się Piotr Jezusa przed ukrzyżowaniem<sup>103</sup>. Należy, przy tej okazji przypomnieć, że oznacza ona także wiek Chrystusa (33 lata) w którym, jak podaje tradycja, został On ukrzyżowany.

Jeśli chodzi o Dantęjską twórczość, to chciałabym zauważyć, że sama *Boska Komedia* jest podzielona na trzy części: *Piekło*, *Czyściec*, *Niebo*, a każda z tych części zawiera 33 (a więc wielokrotność liczby 3) Pieśni. Tylko pierwsza część poematu, a więc *Piekło* ma jedną Pieśń dodatkowo. Trójka oznacza także jej miarę metryczną, dzieło to bowiem jest w całości napisane tercyną, czyli zwrotką składającą z 3 wersów.

Z kolei w *Pieśni II Piekła* poeta spotyka cierpiących grzeszników, którzy dopuścili się różnego rodzaju poważnych, pełnych gwałtu występków przeciwko samym sobie, bliźnim i prawom natury. Oni także są podzieleni według trójdzielnej zasady. Zdaniem poety mianowicie:

(...) gwałt trzema sposobami chodzi,  
Więc rozdzielony na troiste pole.  
W Boga, bliźniego lub siebie gwałt godzi<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 43-44.

<sup>102</sup> Tamże, s. 44.

<sup>103</sup> *Ewangelia wg św. Mateusza*, (Mt. 26,34), w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>104</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, *Piekło*, Pieśń 11, w. 28-31.

Powyższy cytat, pochodzący z siódmego kręgu *Piekle*, odnosi się zatem do trzech rodzajów dusz. Pierwszy ich rodzaj dotyczy tych ludzi, którzy za życia dopuścili się przemocy wobec bliźnich. Są to: mordercy, złodzieje, zbrodniarze. Druga kategoria niegodziwców to dusze ludzi wyrządzających krzywdę samym sobie. Dostrzec wśród nich można samobójców oraz osoby trwoniące swoje własne dobra, poprzez ich marnotrawstwo. Ostatni, trzeci już rejon odbywania kary przez dusze gwałtowników, jest miejscem przebywania bluźnierców, sodomitów i lichwiarzy. Ten rodzaj pokutników należy do kategorii grzeszników przeciwko Bogu i prawom natury, którymi owi potępięcy gardzili za życia.

Należy przy tej okazji zauważyć, że *Pieśń 11 Piekle* jest, jeśli chodzi o rozważania dotyczące symboliki liczby 3, na swój sposób szczególna, gdyż przepełniona wieloma odniesieniami do tej liczby. Można nawet stwierdzić, że jest ona niejako „triadyczna” w wielu miejscach. Chodzi o to, że poeta bardzo często, używa właśnie trzech czasowników (gdy opisuje, na przykład, skutki pożaru) oraz trzech rzeczowników, gdy wymienia kategorie grzeszników pokutujących w rejonie *Piekle* opisanego w tej *Pieśni*, w taki oto sposób:

Przeto się kołem drugim ograniczy  
Obłud, złodziejstwa i symonii zdrada;  
Tu więc pochlebcy, fałszerze, znachorzy,  
Rufiani, szachry i inna szkarada<sup>105</sup>.

Ponownie przywołuje poeta w powyższej *Pieśni* liczbę 3, kiedy powołuje się na *Etykę* Arystotelesa wymieniającą trzy nałogi, szczególnie niemiłe Stwórcy. A są to: niepowściągliwość, złość i dzika zwierzęcość<sup>106</sup>. Podobne zasady wyliczania trzech rzeczy, czy też przymiotów występują oczywiście w innych *Pieśniach*.

I tak: w *Pieśni 6 Piekle* poeta i Wergiliusz spotykają duszę mieszkańca Florencji – Ciacco, który dzieli się z nimi złowrogimi przepowiedniami dotyczącymi przyszłych, trudnych losów ich rodzinnego miasta. Główny powód przyszłych konfliktów

---

<sup>105</sup> Tamże, *Pieśń 11*, w. 58-60.

<sup>106</sup> Tamże, *Pieśń 11*, w. 82.

i niepokojów widzi w zdemoralizowanej naturze ludzi, niechętnych do szukania zgody i wszczynających bratobójcze walki. Swoją genezę tej sytuacji przedstawia zaś tak:

Z trzech iskier: chciwstwa, zawiści i pychy,  
Na wszystkie serca niegodziwość bucha<sup>107</sup>.

W tej samej *Pieśni* opis deszczu padającego na umieszczone w trzecim kręgu Piekła dusze również wpisuje się w ten schemat. Poeta opisuje go trzema czasownikami<sup>108</sup>. Kolejna, 7 *Pieśń Piekła* również spełnia tę regułę, gdy Dante wymienia: kardynałów, papieży i kapłanów jako tych, którzy ulegli grzechowi pychy<sup>109</sup>.

Poza tym, na początku wędrówki poety przez zaświaty spotykają go w *Piekle* trzy zwierzęta, czy też bestie (o których będzie jeszcze mowa), symbolizujące grzechy, które – zdaniem poety – najdotkliwiej dezorganizują życie publiczne i ład społeczny. Są to: pycha (reprezentowana przez postać lwa), zmysłowość (symbolizowana przez panterę) oraz chciwość (wcielająca się w postać wilczycy)<sup>110</sup>. Zresztą ów „odwrócony do góry nogami raj”, bo w ten właśnie sposób myśliciele średniowiecza, a za nimi Dante, obrazowali tragedię wiecznego piekła, też nie jest wolny od magii liczby 3.

Sam Lucyfer bowiem jest, zgodnie z tym wyobrażeniem, wypaczeniem, negacją i swoistą parodią Trójcy Świętej. Posiada on trzy paszcze, a w każdej z nich znajduje się jeden ze zdrajców: Kasjusz, Brutus (zdrajcy Juliusza Cezara) oraz Judasz – zdrajca Jezusa.

Trójgłowy jest także strażnik piekła – cerber występujący w trzecim kręgu *Piekła*<sup>111</sup>. Ten mityczny potwór ucieleśnia wszystko, co w jakiś sposób wiąże się z tajemnicą i niemożnością poznania przez umysł ludzki. Przeróżająca, agresywna i nieprzewidywalna hybryda czy też trójgłowy pies są najlepszymi przykładami tego, w jaki sposób deformacja fizyczna w średniowieczu była odczytywana jako przejaw działania zła. Podobnie zresztą jej inne wcielenia, do których należeć mogą: Minotaur,

<sup>107</sup> Tamże, *Pieśń 6*, w. 74-75.

<sup>108</sup> Tamże, *Pieśń 6*, w. 9.

<sup>109</sup> Tamże, *Pieśń 7*, w. 47-48.

<sup>110</sup> Tamże, *Pieśń 1*.

<sup>111</sup> Tamże, *Pieśń 6*.



Lewiatan, smok, demon, harpie, erynie, furie a nawet Lucyfer, którego należy odczytać jako personifikację zła kosmicznego<sup>112</sup>.

Trójka przypomina też chrześcijanom, że to właśnie trzeciego dnia od złożenia do grobu Chrystus zmartwychwstał, a wiara w to wydarzenie jest najważniejszą prawdą dla wszystkich wierzących.

Nie sposób w tym momencie pominąć jeszcze jednego, bardzo ważnego przesłania tej liczby, a ściślej mówiąc: jej wielokrotności. Chodzi mianowicie o kwadrat liczby 3, a więc 9. Jest to, można by rzec: „liczba Beatrycze”, a więc ukochanej poety, będącej także jego przewodniczką do bram *Raju*. Dante mianowicie wielokrotnie odnosi się do tej liczby w kontekście faktów z życia swojej ukochanej<sup>113</sup>.

I tak, poeta spotyka Beatrycze, gdy zarówno ona (jak i on) mają 9 lat. Następnie znowu widzi ją po upływie tego samego czasu, by niebawem musieć pogodzić się z jej śmiercią, która następuje w dziewiątej dekadzie XIII wieku. Poprzez powiązania tej liczby z osobą Beatrycze, tej zaś z samym Chrystusem, staje się ona niejako uświęcona.

Liczba ta w chrześcijaństwie jest związana z grzechami cudzymi (chodzi o 9 grzechów cudzych). W *Boskiej Komедii* natomiast, *Piekło* ma dziewięć kręgów, *Czyściec* składa się z 9 części: Przedsionka Czyśćca, siedmiu rejonów o kształtach tarasów oraz szczytu, a więc Raju Ziemskiego. *Raj* z kolei ustanowiony jest przez 9 niebios, według systemu Ptolemejskiego. Stanowią go: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn, niebo gwiazd stałych oraz Niebo Dziewiąte<sup>114</sup>. Odniesienia do wiedzy astronomicznej są bowiem nieodłączną częścią tego eposu.

## Inne liczby

Oprócz liczby 3 oraz jej wielokrotności, należy zwrócić uwagę na symbolikę innych liczb. Na przykład liczba 1 oznacza jedność i niepodzielność, zresztą już od czasów starożytnych<sup>115</sup>, a Pitagorejczycy uważali ją za symbol niepodzielnej jedności oraz niejako matkę wszystkich innych liczb<sup>116</sup>. W przeciwieństwie do innych liczb nie może ona być ona powiększona lub pomniejszona, stąd też pozostaje wobec nich

<sup>112</sup> M. Battistini, *Symbole i alegorie. Leksykon: historia, sztuka, ikonografia*, przeł. K. Dyjas, Warszawa 2011, s. 160.

<sup>113</sup> E. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i opr. A. Borowski, Kraków 2009, s. 384-385.

<sup>114</sup> Zob. też: Struktura budowy Raju: III części *Boskiej Komедii*.

<sup>115</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 42-43.

<sup>116</sup> Tamże, s. 43.

w separacji. Tworzy wielość, sama będąc poza nią. Jest symbolem Stwórcy, który zbudował wszechświat<sup>117</sup>. Sam Dante w swoim eposie odnosi się często do tego faktu. Na przykład, kiedy ustami Beatrycze, objaśniającej Dantemu potęgę Boga, zauważa:

(...) Rzeczy na przestworze  
Są we wzajemnym ładzie, to jest modła  
Dająca światu podobieństwo Boże  
W tym twory wyższe dopatrują godła  
Mocy, co ma cel we własnym rozsądku<sup>118</sup>.

W *Pieśni 23 Raju* sam Chrystus objawia się pod postacią słońca, które w astrologii również kojarzone było z jedyneką.

Jeśli chodzi o liczbę 4, to już starożytni widzieli cztery podstawowe wiatry, fazy księżyca, pory roku, cztery temperamenty, cztery władze duszy<sup>119</sup>. Natomiast liczba 5 oznaczała doskonałość mistyczną oraz estetyczną<sup>120</sup>.

Z kolei, na przykład liczba 7 oznacza pełnię życia, które jest doskonałe i kompletne, gdyż zostało zakończone w szóstym dniu, a w siódmym zaś dniu Bóg – według przekazu biblijnego – odpoczął. Niemal od zawsze liczba ta kojarzyła się z pojęciem pełni. Nowy Testament także niejednokrotnie przypomina o znaczeniu liczby 7. Występuje ona w *Ewangelii św. Mateusza* wyjaśniającej konieczność przebaczenia przewinień bliźnim 77 razy<sup>121</sup>. Sam Jezus wypędził z Magdaleny 7 złych duchów, 7 takich samych duchów wprowadza się do upadłej duszy, za sprawą diabła. Cała *Apokalipsa św. Jana* również jest naznaczona jej obecnością.

Siódemka oznacza także życie człowieka na ziemi (wynika to z dodania 4 części jego ciała i liczby 3 która jest liczbą duszy, gdyż ta powinna miłować Boga z całego serca, duszy i umysłu)<sup>122</sup>. To liczba na wskroś uświęcona, ale i związana z pełnią ludzkiego życia.

---

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Raj, Pieśń 1, w. 103-107.

<sup>119</sup> U. Ecco, *Historia...*, s. 77.

<sup>120</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 44-45.

<sup>121</sup> *Ewangelia wg. św. Mateusza* (Mt, 18, 21-22). Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>122</sup> D. Forstner, *Świat ...*, s. 46-48.

Chodzi tu, na przykład o 7 darów Ducha Świętego, 7 godzin kanonicznych, 7 planet naszego układu słonecznego. Symbolizuje ona również wymiar moralny utworu, który odnosi się do tradycyjnie pojmowanej w średniowieczu opozycji pomiędzy siedmioma cnotami i siedmioma grzechami głównymi.

W *Boskiej Komедii* liczba 7 spełnia podobne funkcje: podróż Dantego Alighieri przez zaświaty, opisane w tym poemacie, rozpoczyna się właśnie dnia 7.04.1300 r. w nocy, z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek.<sup>123</sup> Poeta doświadcza w tym czasie całej gamy ludzkich doświadczeń i emocji: doznaje bowiem zła, poprzez obcowanie z nim w piekielnych czeluściach, aby je pozostawić za sobą na kolejnych etapach wędrówki. Jego wyjątkowa droga zdaje się przypominać każdemu czytelnikowi prawdę o tym, że w podróży zwanej życiem, nie ma drogi na skróty, że w drodze do ideału dobra, którym jest sam Bóg nikomu nie zostanie oszczędzone spotkanie ze złem.

Z kolei liczba 8 jest symbolem zmartwychwstania i zbawienia, gdyż w oczywisty sposób wyrasta ponad to, co ziemskie, ludzkie, ograniczone czasem i przestrzenią. Symbolizuje ona wieczne trwanie i transcendencję<sup>124</sup>. Trzeba także w tym miejscu przypomnieć, że odwrócona, czy też lepiej: „leżąca” ósemka jest w matematyce znakiem nieskończoności. Liczba ta związana jest także z ideą wieczności, doskonałości i równowagi wszechświata. W chrześcijaństwie jest zwykle kojarzona z ośmioma błogosławieństwami, które Jezus Chrystus wygłosił w *Kazaniu na Górze*<sup>125</sup>. Dziewiątka natomiast nawiązuje, przede wszystkim, do struktury Dantejskiego Raju. Mieści się on bowiem na 9 planetach i jest złożony z dziewięciu niebios<sup>126</sup>.

Liczba 10 jest z kolei liczbą doskonałą, gdyż zawiera w sobie niejako wszelki początek i koniec<sup>127</sup>. Jest ona podstawą systemu dziesiętnego: na jej bazie można też stworzyć cały łańcuch innych liczb; pomnożona zaś przez samą siebie czy też,

<sup>123</sup> D. Alighieri, *Boska ... Piekło*, Pieśń 1.

<sup>124</sup> Tamże, s. 48-49.

<sup>125</sup> Nauki, według Ewangelii św. Mateusza (Mt 5,1-7,28) i św. Łukasza (Łk 6,17-49), wygłoszone przez Jezusa Chrystusa. Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>126</sup> Na pierwszej planecie – Księżycu mieszkają dusze, które nie wywiązały się z obietnic i ślubowań. Na drugiej planecie – Merkury spędzają czas ci, którzy w życiu byli aktywni, czyniąc dobro dla sławy. Na następnej planecie, mieszkają ci, których postępowanie było przepełnione miłością. Z kolei Słońce to teren zamieszkiwany przez ludzi, których cechowała mądrość. Mars to miejsce pobytu męczenników i bojowników o wiarę, na Jowiszu przebywają sprawiedliwi i pobożni, na Saturnie – duchy kontemplacyjne, a na dziewiątym niebie – anioły. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, cz. III, Raj.

<sup>127</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 50.

w wymiarze przenośnym: „przez swoją własną doskonałość” daje wynik 100. Tyle też jest zresztą Pieśni w *Boskiej Komедii* ukazujących jej pełnię i jedność symboliczną.

Nie sposób oczywiście w tym miejscu wymienić wszystkie liczby i znaki, które mają swój symboliczny wymiar w oczach Dantego Alighieri. Należy jednak podkreślić ich doniosłe znaczenie w przesłaniu dydaktycznym i moralnym tego dzieła, które miało kształtować relacje pomiędzy Stwórcą a światem przez Niego stworzonym i budować system wiedzy i przekonań człowieka średniowiecza.

### 6.3 Światy wizji i świat snu

---

Wizja jest zasadniczo rozumiana jako wytwór czyjejs wyobraźni, gdyż postrzegana jest powszechnie jako pewien obraz, przywidzenie, majak czy zjawisko. Niejednokrotnie teksty kultury mówią o wizjach zagłady czy też kreują sceny bliższej lub dalszej przyszłości<sup>128</sup>. Bywa ona jednakże postrzegana jako widzenie w wyobraźni odległych przestrzennie i czasowo zjawisk oraz rzeczy. Nie ulega wątpliwości, że jest to także wyobrażanie sobie przyszłych zdarzeń, które niejednokrotnie bywają udziałem wybranych przywódców religijnych, świętych oraz proroków. Wizja miewa często charakter pozazmysłowego doświadczenia, bliskiego objawieniu. A ponadto, istnieją także wizje urojone, doświadczane w stanie ekstazy, mające często charakter nadnaturalny lub proroczy<sup>129</sup>.

Taki właśnie rodzaj wizji był udziałem Dantego Alighieri przemierzającego zaświaty w swojej poetyckiej wędrówce. Owe szczególne wyobrażenia, których poeta doświadczał w *Boskiej Komедii* niosły za sobą zawsze ogromny ładunek symboliczny, profetyczny, emocjonalny, ale także poznawczy, co w dalszej części tego podrozdziału postaram się wykazać.

Jeśli chodzi o sen, to będzie on rozumiany jako stan bezruchu i wyłączenia świadomej aktywności, ale także stan wypoczynku organizmu, ograniczenia i obniżenia reakcji na bodźce zewnętrzne oraz spowolnienia fizjologii organizmu. Chodzi tu przede wszystkim o brak możliwości świadomego wpływania na własne przeżycia i bodźce

---

<sup>128</sup> *Słownik Języka Polskiego*, oprac. E. Sobol, Warszawa 2005, s. 1127.

<sup>129</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVIII, Warszawa 1989, s. 594.

zewnętrzne, a – co za tym idzie – zdolności do oddziaływania na otaczającą człowieka, subiektywnie doznawaną rzeczywistość marzeń sennych.

Sen pełni istotną funkcję w scalaniu i racjonalizacji świata danego poecie przez doświadczenie podróży w zaświatach. Jest to stan psychiczny nie poddający się racjonalnej kontroli człowieka. Może on jednak czasami wyzwolić u niego skrywane uczucia, marzenia, instynkty czy plany.

Sny miewają charakter wróżebny, proroczy, introspektywny i oczyszczający<sup>130</sup>. Sen pozwala na dostęp do sfery podświadomości oraz na doświadczanie sacrum w pełniejszym wymiarze.

W sztuce jest on zwykle przedstawiany w postaci podróży lub wyobrażeń, w których człowiek jest unoszony w obce przestrzenie przez nieznane mu siły<sup>131</sup>. Może on oznaczać także brak właściwej czujności, przyczyniając się do popełniania grzechów. W czasach Dantego zdarzały się niejednokrotnie mistyczne sny zakonników, które dzięki swoim profetycznym i wizjonerskim przesłaniom, na stałe wpisały się w ówczesną kulturę<sup>132</sup>.

Należy w tym miejscu nadmienić, że oba te światy, a więc światy wizji oraz świat snów zostały szczegółowo opisane w dziele pt. *Strukturen der Lebenswelt* autorstwa Alfreda Schütza i Thomasa Luckmanna<sup>133</sup>. Autorzy odnoszą się do światów fantazji (*Phantasiewelten*) oraz świata snu (*Traumwelt*) porównując obie te rzeczywistości do struktur świata przeżywanego, a więc *Lebenswelt*.

Stąd też, kiedy mówimy o światach fantazji, należy mieć na myśli nie jeden obszar znaczeniowy, ale większą ich liczbę. Pomiedzy życiem realnym i fantazją istnieją oczywiście pewne związki, jednak zarówno świat fantazji jak i świat przeżywany *Lebenswelt* są heterogeniczne i nie poddają się redukcji<sup>134</sup>.

Takowe zamknięte struktury to także, na przykład: świat marzeń, zabawy, bajek, żartów czy świat poezji. Światy te są ważnym elementem przeżycia i stanowią o swoistym stylu indywidualnego poznania. Kiedy więc jednostka pogrąża się w jednym ze swoich światów fantazji, zbędne dla niej stają się narzędzia rzeczywistości

<sup>130</sup> M. Battistini, *Symbole i alegorie. Leksykon: historia, sztuka, ikonografia*, przeł. K. Dyjas, Warszawa 2011, s. 232.

<sup>131</sup> Niektóre Pieśni *Boskiej Komедii* kończą się nagłym zapadnięciem w sen głównego bohatera i utratą kontroli nad własną świadomością. Zob: D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 3 i Pieśń 5.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, 1979.

<sup>134</sup> Tamże, s. 54.

zewnętrznej, służące temu, by zrozumieć i odpowiednio interpretować ten świat. Przebywanie w światach fantazji oznacza także uwolnienie od pragmatycznych motywów codzienności, gdyż w tych światach ludzkie działania nie są ograniczone przez zewnętrzne okoliczności<sup>135</sup>.

W tym kontekście autorzy wyżej wymienionego dzieła, zadają pytanie dotyczące postaci Don Kichota. Pytają oni a mianowicie o to, czy Don Kichotowi udało się wyjść poza swój obszar światów fantazji? Zdaniem autorów na tak postawione pytanie musi paść negatywna odpowiedź, gdyż trzeba zauważyć, że Don Kichot nigdy nie przekroczył owego świata fantazji, ponieważ po prostu nie nawiązał dialogu z rzeczywistością<sup>136</sup>.

Ważnym elementem każdego ze światów jest czas. Perspektywa czasowa (*Zeitperspektive*) światów fantazji (*Phantasiewelten*) różni się zasadniczo od perspektywy czasowej życia dnia codziennego (*Lebenswelt*).

Według poglądu Edmunda Husserla, przytaczanego przez Schütza i Luckmanna, fantazje nie posiadają ustalonego odniesienia czasowego (*Zeitstelle*) w stosunku do czasu obiektywnego<sup>137</sup>. Natomiast, jeśli przebywający w światach fantazji człowiek, sam siebie uzna za przedmiot fantazjowania, to może on wtedy wcielać się w dowolne role.

Autorzy (Schütz i Luckmann), dochodzą także do konkluzji, że struktura społeczna światów fantazji jest złożona, a wolność fantazjowania w zasadzie bywa nieograniczona. Jednostka przebywająca w światach fantazji przekracza dowolnie granice przestrzenne i czasowe, co oznacza, że może ona współuczestniczyć w światach fantazji z sobie współczesnymi bliźniami (*Mitmenschen*), ze swoimi przodkami (*Vorgänger*) oraz potomnymi (*Nachfahren*)<sup>138</sup>.

Z kolei analizując zagadnienia związane z fenomenem snu należy dostrzec, że – w ujęciu Schütza i Luckmanna – pojęcie zapadania w sen można zdefiniować jako: „(...) całkowite zerwanie jednostki ze świadomością i wszystkim, co ma związek z realnym życiem”<sup>139</sup>. Pogrążone we śnie „ja” nie ma bowiem, w zamkniętym świecie snu, żadnych pragmatycznych zadań do spełnienia. Nie posługuje się ono także kategorią

---

<sup>135</sup> Tamże.

<sup>136</sup> Tamże.

<sup>137</sup> Tamże, s. 57.

<sup>138</sup> Tamże, 58.

<sup>139</sup> Tamże, s. 59.

sensu oraz nie cechuje je wolność charakterystyczna dla świata fantazji. W świecie fantazji można dowolnie wypełniać nawet próżne oczekiwania wybraną przez siebie treścią, natomiast sen (który bywa także czasem koszmarem sennym), pokazuje wyraźnie, że jednostka nie może uniknąć samej rzeczywistości zdarzeń sennych, które są przecież poza jej władzą i kontrolą, a które stają się jej doświadczeniem<sup>140</sup>.

Jednakże świat snu nie jest ograniczony jedynie do biernej świadomości. Sam *Traumwelt* posiada bowiem swoje własne, pozorne projekty czy też pozorne plany, wynikające z codziennych indywidualnych przeżyć, które osadzają się w świadomości jednostkowego *Lebenswelt*. Oczywiście brak jest w tym przypadku świadomej i sprawczej woli, aby te plany czy projekty zrealizować.

Jeśli chodzi o struktury czasu w *Traumwelt*, to są one, zdaniem autorów, bardzo złożone. Oznacza to, że – wcześniej lub później – w jego ramach nałożą się teraźniejsze, przyszłe i przyszłe zdarzenia<sup>141</sup>. Poza tym, w przeciwieństwie do marzyciela i fantasty, człowiek znajdujący się w świecie snu jest osamotniony, gdyż przeżywanie snu jest aktem jednostkowym, niebędącym wynikiem interakcji z bliźnimi, którzy zasadniczo mogą jedynie pozostawać przedmiotem czyjegoś snu (*Objekt meiner Träume*)<sup>142</sup>.

Światy fantazji, są pod tym względem bardziej otwarte, a wzajemna komunikacja bywa możliwa. Poza tym, co ważne: tylko jednostki posiadające świadomość, a więc niebędące w stanie snu, mogą komunikować się i jedynie w świadomym akcie ludzkiego działania można starać się takowy sen opisać<sup>143</sup>.

Następuje to oczywiście już po przebudzeniu i przy użyciu kategorii oraz pojęć struktur językowych zaczerpniętych z jednostkowego *Lebenswelt*. Można więc stwierdzić, że fenomen świata snów można opisać, zgodnie ze stanowiskiem Schütza i Luckmanna, jedynie w komunikacie pośrednim (*indirekte Mitteilung*)<sup>144</sup>.

Można więc krótko zreasumować, że narzędzia do opisu światów fantazji znajdują się już mimo wszystko jednak w innym świecie: w świecie przeżywanym.

---

<sup>140</sup> Tamże.

<sup>141</sup> Tamże, s. 60.

<sup>142</sup> Tamże.

<sup>143</sup> Tamże.

<sup>144</sup> Tamże, s. 61.

## Typy snu

Analizując teksty literackie Dantego, wydaje się, że można wyróżnić w nich kilka typów snów. Są to:

- Sny odgradzające, mające na celu doprowadzenie jednostki do zerwania z rzeczywistością i nadmiarem doznań zmysłowych. (Nazwałam je snami odgradzającymi, by podkreślić akt „izolacji przez sen” świadomie przeżywającej jednostki od świata realnych dla niej zdarzeń).
- Sny zwodnicze (czyli sny z pokusami).
- Sny prorocze.

Jeśli chodzi o sny odgradzające, to występują szczególnie często w pierwszej części *Boskiej Komedii*, a więc w *Piekle*. Prawdopodobnie fakt ten jest związany z ogromną ilością doznań zmysłowych, w dodatku tak obcych i przepełniających lękiem głównego bohatera, że sen (występujący na zakończenie pewnej części jego przygód) wydaje się jedyną bezpieczną ucieczką przed nowymi, nieznanymi doświadczeniami, których rozum i zmysły nie są w stanie pojąć.

Na przykład w *Pieśni 3 Pieła*, Dante jest świadkiem przeprawy tłumu grzeszników przez Acheront, przy czym reaguje na to zdarzenie omdleniem i pogrążeniem się w sen. Wskazują na to następujące wersy:

Omdlały mi zmysły nieprzytomne,  
I padłem, jako pada człowiek senny<sup>145</sup>.

Podobnie reaguje poeta na poruszającą opowieść Franczeski da Rimini (*Pieśń 6*), której historia tragicznej miłości zrobiła na poecie takie wrażenie, że nie potrafił on dłużej znieść towarzyszących mu emocji, co zakończyło się gwałtownym zapadnięciem sen. Fakt ten zaś opisał krótko i sugestywnie:

I padłem, jako ciało martwe pada<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Pieśń 3*, w. 35-36.

<sup>146</sup> Tamże, *Pieśń 6*, w. 142.



Podobnie gwałtowne zerwanie z rzeczywistością następuje pod koniec *Pieśni 18 Czyścica*. Dante, mający do czynienia z duszami ludzi leniwych, skazanych w zaświatach na karę nieustannego biegu, zasypia, znużony naporem różnych myśli. Wieszcz odnosi się do tego doświadczenia następująco:

Gdy już nam z oczu zniknęła drużyna  
I popędziła wciąż tocząc się kołem,  
Nowych wir myśli w mej głowie się wszczyna  
I tak obłądnie snuje się pod czołem,  
I takich marzeń rozpowija chmarę  
Że w tym błędzeniu powieki zamknąłem  
I dotykálną obaczyłem marę<sup>147</sup>.

Wydaje się, że napór gwałtownych emocji, „gonitwy myśli” oraz ciągłe doświadczanie zła w piekielnych czeluściach zniszczyłyby całą kondycję moralną i psychiczną Dantego, gdyby nie możliwość ucieczki w świat snów, który pełni rolę swoistego wentylu bezpieczeństwa psychicznego i fizycznego poety.

Jeśli chodzi o drugi typ snu, to do snu zwodniczego (snu z pokusami) można zaliczyć wydarzenia mające miejsce w *Pieśni 19 Czyścica*.

Dantemu mianowicie ukazuje się we śnie syrena – symbol zmysłowości, obżarstwa skąpstwa, która jednak przemienia się, dla ukrycia swoich prawdziwych cech, w atrakcyjną i pełną powabu kobietę. Jednakże, kolejny już raz, za pomocą Wergiliusza, poecie udaje się rozpoznać jej prawdziwe, pełne niegodziwości i zła cechy. Urealnienie doświadczenia poety i sprowadzenie tegoż doświadczenia do rzeczywistości odidealizowanej i dostępnej ludzkim zmysłom (oraz racjonalnej percepcji), to dzieło Dantejskiego przewodnika – Wergiliusza, który reinterpretuje, poniżej przedstawioną percepcję poety, dotyczącą napotkanej syreny.

Przykład pokus, na które narażony we śnie był poeta, sugestywnie, jak sędzę, przedstawia poniższy fragment:

---

<sup>147</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 18, w. 139-145.

Aż w małej chwili blade jej oblicze  
Lubą miłości barwą pokraśniało.  
Aż rozchylonych warg takie słodyczne  
Pieśni wionęły, że ja w zachwycenie  
Wpadłszy, już od niej odstąpić nie życzę<sup>148</sup>.

Zanim oczywiście jednak poeta ulegnie powabom niebezpiecznej syreny, zdoła zapytać Wergiliusza pełnymi ufności słowami:

Kto ona? Mów mi, Wergili, Wergili<sup>149</sup>.

Poeta, opisując swój sen podczas którego spotyka syrenę, w oczywisty sposób nawiązuje w tym fragmencie do przeżyć mitycznego króla Itaki – Odyseusza, który również był, tak jak wielu innych żeglarzy, zwodzony podczas swoich morskich podróży przez zniewalające głosy pięknych syren.

Obraz ten stanowi zapewne także przekaz moralizatorski, mający na celu uwrażliwienie czytelnika na pozorne wartości pewnych osób, zdarzeń, rzeczy, które jednak (przy bliższym i bardziej dogłębnym poznaniu) stają się zwykłą ułudą, niosącą za sobą pierwiastki zła i demoralizacji, które jednak (dzięki oświeceniu jakie daje rozum), powinny zostać przez każdego człowieka rozpoznane i odrzucone. Taki jest kolejny wniosek wypływający ze spotkania z syreną.

Ostatnią kategorią snów są sny prorocze. Poeta przywiązuje do nich, jak się wydaje, dużą wagę. Na dowód tego, w *Pieśni 4 Raju*, porównuje on Beatrycze, starającą się rozwiązać moralne wątpliwości Dantego, do starotestamentowego proroka Daniela. Prorok ten, trafnie objaśniając sny babilońskiemu królowi Nabuchodonozorowi zasłużył sobie bowiem na jego łaskę i szacunek. Wspominają o tym następujące wersety *Boskiej Komedii*:

A Beatrycze na sposób Daniela,  
Co gniew ugłaskał Nebukadenezora

<sup>148</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 19, w. 14-18.

<sup>149</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 19, w. 28.

I pohamował wrózków karciciela,  
Odgadłszy rzekła (...) <sup>150</sup>.

Porównując działanie Beatrycze do proroka Daniela <sup>151</sup>, wieszcz wskazuje także na doniosłą rolę, którą pełnią sny w życiu ludzkim, a których tradycje interpretacji na stałe wpisane zostały w kanon kulturowy nie tylko dziedzictwa chrześcijańskiego.

Zatem, jak można zaobserwować, cały świat znaczeń oraz symboli nie mieści się jedynie w codziennie przeżywanej realności. W świecie snu, pomimo braku aktywnej woli i świadomości podmiotu zachodzą mianowicie zdarzenia, których interpretacje mogą mieć znaczący wpływ na kształtowanie się struktur codzienności indywidualnego *Lebenswelt*.

Doświadczenie rzeczywistości marzeń sennych o charakterze proroczym ma także miejsce, w *Pieśni 9 Czyśca*. Poecie podczas tego snu wydaje się bowiem, że znajduje się na pewnej górze, a orzeł przenosi go w stronę ognia, gdzie – pod wpływem gorąca – następuje jego przebudzenie. W związku z zaistniałą sytuacją, Wergiliusz spieszy z wyjaśnieniem tego subiektywnego zdarzenia, tłumacząc poecie, że podczas tego czynu został on przeniesiony przez św. Łucję w stronę bram Czyśca.

Święta Łucja jest tu symbolem łaski uświęcającej oraz rozumu oświeconego wiarą, ale też szczególnego rodzaju opatrności, którym został otoczony poeta i jego misja wobec ludzkości. Wymieniona święta, jako patronka osób doświadczających problemów ze wzrokiem, jest tu symbolem światła umacniającego wiarę poety i rozpraszającego ciemności wątplącego sumienia. Natomiast orzeł w chrześcijaństwie symbolizuje Chrystusa i dążenie ku chwale nieba <sup>152</sup>.

W mitologii greckiej natomiast, orzeł był uznawany za króla ptaków, w którego nigdy nie trafiał piorun. Orzeł był także atrybutem Zeusa <sup>153</sup>. Dante porównuje w tej *Pieśni* siebie do mitologicznego i słynącego z urody księcia trojańskiego Ganimedesa <sup>154</sup>, którego Zeus, właśnie pod postacią orła, porwał i przeniósł na Olimp, by uczynić go

<sup>150</sup> Tamże, Raj, Pieśń 4, w. 13-16.

<sup>151</sup> *Księga Daniela* – prorocka księga *Starego Testamentu*, której autorstwo tradycyjnie zostało przypisane prorokowi Danielowi. Daniel dał się poznać między innymi jako utalentowany interpretator snów króla Nabuchodonozora, przez co zyskał jego łaskę i szacunek. Zob. *Księga Daniela w: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>152</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 240-241.

<sup>153</sup> Tamże.

<sup>154</sup> Ganimedes młodzieniec, w którym, według mitologii greckiej zakochał się Zeus i przeniósł go na górę Olimp, Zob. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008, s. 110-111.

swoim podczaszym. W ten oto sposób otrzymuje Dante we śnie znaki, że jego misja sięgnie samych wyżyn i dane mu będzie w przyszłości doświadczyć obecności samego Stwórcy.

Z kolei wspomniany już w tej rozprawie Ernst H. Kantorowicz, uznany mediewista, specjalista historii prawa i teologii politycznej średniowiecza tak opisuje sen Dantego:

Do bram czyśćca Dante został doprowadzony przez sen. Orzeł Jowisza porwał go podczas snu niczym drugiego Ganimedesa, w górę, do sfery ognia, gdzie ptak i poeta zdawali się wstępować między płomienie – jest to sen o oczyszczeniu przez cesarską (czyli moralno-filozoficzną) moc, który tutaj porównać można także ze zwyczajowym znaczeniem orła jako symbolu odrodzenia przez chrzest (...). Po przebudzeniu Dante ujrzał, że jest u bram czyśćca (...). Dante stoi jak skruszony grzesznik, ale też jak katechumen proszący o pierwsze egzorcyzmy, a przez to o dopuszczenie do dalszego oczyszczenia, pouczenia i wreszcie przywrócenia na łono Kościoła<sup>155</sup>.

Także i w tym przypadku towarzysz poety – Wergiliusz jest głosem rozumu i racjonalizacji rzeczywistości marzeń sennych swojego podopiecznego. To właśnie on, interpretując subiektywne doznania Dantego, pomaga mu włączyć je we wspólną dla ich obojga przestrzeń intersubiektywnych i komunikowalnych zdarzeń. Pomaga on Dantemu oswoić rzeczywistość. W świecie wizji i snów konieczny jest bowiem przekład subiektywnych, intymnych i trudnych do wyrażenia zdarzeń jednostki na język, który może stanowić część doświadczanej rzeczywistości, czyniąc jej charakter społecznym.

Zatem stwierdzenie, że rzeczywistość intersubiektywna, a więc możliwa do zaobserwowania i zbadania jest możliwa dzięki Wergiliuszowi, posiadającemu zasób niezbędnej wiedzy oraz umiejętność jej interpretacji jest – w tym przypadku – zupełnie uzasadnione. Bez Wergiliusza Dante nie byłby bowiem w stanie dokonać skutecznego przekładu własnych doświadczeń na język dostępny również innym ludziom.

Oto fragment *Pieśni 9 Czyśćca*, przedstawiający dylematy poety odnośnie przeżywanych obrazów i zdarzeń, które dopiero jego opiekun uczyni zrozumiałymi.

---

<sup>155</sup> E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 384.

A śniłem, żem stał na wierzchołku góry,  
Skąd był porwany od króla lataczy  
Ganimed między olimpijskie chóry.  
Dumałem: orzeł w tym miejscu co znaczy  
Może on tu jest na swym żerowisku,  
Może skądinąd łupu brać nie raczy<sup>156</sup>.

Wersy te są także przykładem częstego odwoływania się poety do mitologii, która jednak często ma charakter służebny. Mity i legendy są często wykorzystywane przez poetę do wyrażania prawd chrześcijańskich adresowanych do masowych czytelników. Takie właśnie zabiegi podkreślają Dantejskie przesłanie dla ludzkości.

Kolejny już przykład rzeczywistości doświadczanej podczas snu, ma miejsce niemal u kresu wędrówki przez czyśccowe tarasy. *Pieśń 27 Czyśćca* przedstawia sen zwiastujący nadejście przyszłych zdarzeń. Poeta we śnie widzi symboliczne postaci żon Jakuba, a więc Lię i Rachelę, które reprezentują odpowiednio: aktywność i refleksyjność, jako nieodłączne cechy ludzkiej natury strzegące człowieka przed pokusami, które niesie za sobą grzech. Cechy te pomagają człowiekowi również w osiągnięciu doskonałości i zbawienia.

A oto fragment spotkania z Lią, symbolizującą aktywność. Kobieta w dalszej części Dantejskiego snu opowiada o swojej siostrze Racheli:

Wąziutki skrawek nieba świtał w górze,  
Gwiazd było tędy widać migotanie:  
Lśniły niezwykle iskrzące i duże  
A kiedy dumam i poglądam na nie,  
Sen mię ogarnął; sen, przed wschodem słońca  
Świadom częstokroć rzeczy, nim się stanie.  
W chwili gdy dniowi wysłana za gońca  
Cytera, gwiazda miłości, poranka  
Pierwszym promieniem szczyt góry potrąca,  
Przyśniła mi się nadobna młodzianka  
Chodzi po łące i kędy kwiat mija,

---

<sup>156</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 9, w. 22-27.

Tam się nachyla i bierze do wianka,  
Nucąc: »Kto spyta, wiedz, że jestem Lia«<sup>157</sup>.

Sen ów jest także zapowiedzią zdarzeń, które nastąpią niemal natychmiast po przebudzeniu się Dantego. Otóż, pod koniec *Pieśni 27 Czyśćca*, Wergiliusz żegna się z poetą<sup>158</sup> wyjaśniając, że jego rola jako światłego przewodnika już się zakończyła i w dalszą podróż musi wyruszyć już bez niego. Jest to także symboliczny kres możliwości rozumu, którego Wergiliusz był uosobieniem, a zarazem początek oddania się poety w opiekę Beatrycze, oznaczającą wiarę i łaskę.

Aktywność reprezentowana przez Lię i refleksyjność Racheli już bowiem człowiekowi nie wystarczą, tak jak nie wystarczy sam rozum do poznania rzeczywistości *Raju*, a więc ostatniej części *Boskiej Komedii*.

### Typy wizji

Jeśli chodzi o wizje, których doznawał poeta, to zasadniczo, jak się wydaje, można wyróżnić dwa typy wizji. Są to:

- 1) Wizje ekstatyczne.
- 2) Wizje prorocze.

W *Pieśni 31 Raju*, Dante doznaje wizji, która posiada cechy ekstazy. Podczas owych ekstatycznych uniesień, poeta kontempluje Różę niebiańską. W tej *Pieśni* dokonuje się, co warte jest podkreślenia, apoteoza rajskiej przewodniczki Dantego – Beatrycze i uznanie jej za symbol teologii<sup>159</sup>. Ową ekstazę opisuje fragment omawianej *Pieśni*:

Mnie, com z ludzkiego do bożego stanu  
I z doczesności leciał wieczność witać,  
Z florenckich granic w kraj oddany Panu,

<sup>157</sup> Tamże, *Pieśń 27*, w. 89-100.

<sup>158</sup> Pomiędzy Wergiliuszem a Dantem nadal (na tym etapie podróży) szedł starożytny, rzymski poeta Stacjusz.

<sup>159</sup> Zdaniem wybranych badaczy, fakt uznania Beatrycze za symbol teologii jest dowodem na to, że wybranka Dantego nie była postacią historyczną, a jedynie tworem wyobraźni poety. W przeciwnym wypadku, uznając ją za symbol teologii, a także Kościoła i łaski uświęcającej, Dante dopuściłby się zdaniem niektórych badaczy, herezji. Zob też: E. Curtius, *Literatura...*, s. 387.

Jakież musiało osłupienie chwytać!  
Zdumiony, szczęśliw, zapatrzony w Róży,  
Czekałem, nierad ni słuchać, ni pytać<sup>160</sup>.

Tym razem, w miejsce Beatrycze, która nagle znika z oczu poety, pojawia się święty Bernard, symbolizujący mistycyzm, który zwraca poecie uwagę na kobietę najdoskonalszą, a więc Maryję, Matkę samego Boga, nakreślając mu światy we właściwej, jego zdaniem, hierarchii ważności i odnosząc jego cele do najwyższych ideałów.

Jednakże wizji samego Stwórcy doświadcza poeta dużo później, bo dopiero w *Pieśni 33 Raju*. Już wtedy wieszcz zdaje sobie sprawę z ograniczonych możliwości przekazania innym swoich przeżyć związanych z doświadczaną wizją samego Boga. Tym samym dochodzi on do kresu możliwości poznawczych i komunikacyjnych, niezbędnych dla stworzenia intersubiektywnej płaszczyzny, w której można dzielić się z innymi swoim doświadczeniem. Poeta daje temu wyraz w następujących słowach:

O szczytne światło, błyszczące gwiazdziściej  
Ponad pojęcie; wspieraj mię w zamiarze,  
Niechże mój język coś z mych widzeń ziści!  
Niechże obficie zaczerpnę w twym żarze:  
Jeśli choć jedna iskra zeń odpryśnie,  
Dość już rodowi ludzkiemu przekażę.  
Jeśli choć nieco z moich marzeń wyśnię  
I zdołam oddać szukanymi tony,  
Już mu twój tryumf potężnie zabłyśnie.  
Tak w owej chwili byłem porażony  
Żywym promieniem, iżby mię oślepił  
Każdy blask, coby z innej przypadł strony<sup>161</sup>.

Ekspresja owej wizji jest więc tym samym granicą możliwości tworzenia społecznych ram odniesień dla własnych przeżyć.

<sup>160</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 31, w. 37-42.

<sup>161</sup> Tamże, Raj, Pieśń 33, w. 67-78.

Drugi typ wizji można nazwać wizją proroczą. Jest ona obecna w *Pieśni 17 Raju*, w której pradziad Dantego przepowiada poecie zarówno sławę jak i gorycz wygnania z rodzinnej Florencji, a – co za tym idzie – konieczność znalezienia schronienia na obcych dworach i korzystania z cudzej gościnności. Pradziad Dantego w profetycznym uniesieniu wypowiada takie oto słowa:

Naprzód porzucisz najśłodsze kochania:  
To pierwsza będzie z twych losów przygody  
Strzała puszczona po łuku wygnania.  
Poznasz następnie, jakie gorzkie gody  
Spożywać cudzy chleb jak uciążliwa  
Droga wstępować na nie swoje schody<sup>162</sup>.

Dante, jak wiadomo na podstawie jego biografii, po wygnaniu z Florencji, nigdy już do swojego rodzinnego miasta nie powrócił. Przepowiednia ta jest więc rzeczywiście zgodna z faktami biograficznymi dotyczącymi poety, a jej bardzo emocjonalna wymowa podkreśla godność i misję życiową poety.

Wizja prorocza zawarta jest także w *Pieśni 33 Czyścica*, w której Beatrycze zapowiada zwycięstwo Kościoła i zaprowadzenie na powrót ładu chrześcijańskiego. Być może owym nowym władcą, mścicielem i zbawcą był w zamyśle poety cesarz rzymsko – niemiecki Henryk VII, a być może jest to Chrystus lub nawet sam poeta?

Opis ten, będący wizjonerską opowieścią Dantejskiej przewodniczki jest pełen symbolicznych treści o charakterze profetycznym choć – jak można się przekonać – nadal nie można dokonać jednoznacznej interpretacji wszystkich symboli. Wspomniany już symbol „Pięciuset Pięci i Dziesięci” (515)<sup>163</sup>, szczególnie w swoim rzymskim zapisie pozostawia wiele znaków zapytania, co tylko zresztą tylko podkreśla jego niecodzienność i doniosłość. Dokonuje się w tym przypadku niejako wgląd w przyszłą historię o bardzo szerokim, uniwersalnym zasięgu.

Można więc dostrzec, że trudności związane przekładalnością subiektywnej perspektywy na język płaszczyzny intersubiektywnej zroszwały dla innych oraz częste

---

<sup>162</sup> Tamże, *Pieśń 17*, w. 55-50.

<sup>163</sup> Tamże, *Czyściec*, *Pieśń 33*, w. 43.



dochodzenie do granicy tego, co wyrażalne jest ludzkim językiem, stanowią dobrze rozpoznawalną choć niejedyną cechę opisów snów i wizji.

Poeta wspina się na wyżyny umiejętności lingwistycznych i twórczych, aby – pomimo trudności – uczynić to, co subiektywne dostępnym dla swoich współczesnych odbiorców i przyszłych pokoleń. Dzięki jego wysiłkowi, doświadczenia, które do tej pory pozostawały w ramach jego indywidualnych i niekomunikowalnych światów, stają się dostępne dla innych ludzi, tworząc przy tym społeczne ramy rzeczywistości i poszerzając płaszczyznę intersubiektywnych komunikacji.

# ROZDZIAŁ VII

## PROCES LEGITYMIZACJI

### 7.1 Język

---

Jednym z najbardziej znaczących narzędzi legitymizacji światów społecznych jest język, za pomocą którego aktorzy światów społecznych nadają nazwy otaczającej je rzeczywistości, ale także interpretują wspólnie rzeczywistość społeczną.

Legitymizacja jest bowiem procesem nadawania sensu, znaczenia, prawomocności i usprawiedliwień światom społecznym. Charakterystyczną cechą twórczości Dantejskiej jest stosowanie zuniformizowanego modelu rzeczywistości społecznej, przez co należy rozumieć konsekwencję w promowaniu pewnych zabiegów legitymizacyjnych w całej swojej twórczości.

Dante jest także twórcą niezwykle wiernym swoim podstawowym przekonaniom, wyrosłym zresztą na gruncie średniowiecznej idei uniwersalizmu życia społecznego, politycznego i kulturalnego. Jako myśliciel, poeta i polityk, właśnie poprzez język, zwłaszcza ten poetycki, przekazuje on wiedzę związaną z tradycjami, pokrewieństwem i relacjami międzyludzkimi w danym kręgu kulturowym, społeczności oraz rodzinie.

*Boska Komedia*, dzieło napisane w języku narodowym, czerpie siłę swojego przekazu z niezmiennie dynamicznych i plastycznych przedstawień aktorów tamtejszych światów społecznych. Osobowy wymiar tego utworu jest wynikiem nie tylko tego, że Dante jako autor sam został bohaterem tego dramatu, ale także faktu, że poprzez umieszczenie w zaświatach współczesnych sobie ludzi, nadał swojemu dziełu charakter bardzo autentyczny, co w pewien sposób legitymizowało rzeczywistość w której samemu przyszło mu żyć.

Powszechnie uznany za żywy, niebanalny i oddziałujący na wyobraźnię język *Boskiej Komedii* jest znakiem charakterystycznym tej twórczości. Zdaniem Ernsta R. Curtiusa epos ten, w zamyśle samego poety, miał być swojego rodzaju wykładem, którego odbiór miał wydać, wśród słuchaczy, obfite owoce natury duchowej. Wyżej wymieniony przez mnie autor o czasach Dantego pisze tak:

W pojmowaniu świata nie widziano funkcji kreacyjnej, polegało ono bowiem na przyswajaniu i na odtwarzaniu danych faktów, czego symbolicznym wyrazem było czytanie. Zadanie i sukces myśliciela polegały na połączeniu razem wszystkich tych danych w postaci „summy”. Poemat kosmiczny Dantego jest także sumą. W każdym razie jest to jeden z aspektów *Boskiej Komedii*. Jej bohaterem jest „student”. Nauczycielami są Wergiliusz i Beatrycze: Rozum i Wdzięk, Wiedza i Miłość, Rzym cesarski i Rzym chrześcijański. Najwyższe czynności i doświadczenia umysłu wiążą się u Dantego z uczeniem się, z czytaniem i z przyswajaniem sobie za pośrednictwem książek przedwiecznej prawdy. Stąd też dla niego pisanie i książka mogły stać się środkami wyrazu określającymi „najwyższe wzloty” poezji i życia ludzkiego. Dante otwarcie zaleca czytanie i studiowanie *Boskiej Komedii*<sup>1</sup>.

Z kolei w dziele *O języku pospolitym* Dante poszukuje zasad określających wzór najznamienitszego, najświetniejszego języka, który byłby godnym narzędziem wyrażania najwyższych wartości, gdyż nie każdy język godzien jest wyrażać najwyższe wartości<sup>2</sup>. W związku z tym Curtius zauważa:

Traktat *De vulgari eloquentia* podejmuje zadanie ustalenia zasad poezji wernakularnej. Dante czyni to jednakże po łacinie. Zastosowanie *volgare* do poezji dopuszczalne jest tylko pod wieloma warunkami. Nada się ono mianowicie tylko do kilku cykli tematycznych, związanych pomyślnością, miłością i cnotą(...) <sup>3</sup>.

Można zatem powiedzieć, że język w zamyśle Dantego jest postrzegany bardzo konsekwentnie w pewnej perspektywie moralnej i traktowany jako dobro mające legitymizować inne dobro, którym są najwyższe wartości i najbardziej wzniosłe tematy zasługujące na najlepszych autorów. O dziele *Życie nowe* pisze Curtius z kolei tak:

---

<sup>1</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i opr. A. Borowski, Kraków 2009, s. 333.

<sup>2</sup> D. Alighieri, *O języku pospolitym*, Kęty 2002, s. 43-44.

<sup>3</sup> E. R. Curtius, *Literatura...*, s. 364.

*Vita nuova* to wysoce świadoma, celowo zaciemniona reinterpretacja autoportretu. Zawiera ona również pewną schematyzację literacko-historyczną, którą wymyślił sam Dante, a która aż do czasów obecnych bywa przyjmowana jako relacja historyczna, częstokroć odnoszona również i do *Komedii*<sup>4</sup>.

Już w tym utworze pojawiają się opisy przeżyć poety związane z jego spotkaniem z ukochaną, przedstawioną na sposób mistyczny. Zostały one wyrażone językiem poezji w poniższym fragmencie dzieła pt. *Życie nowe*:

Z niebiańskiej, mówią, że zstąpiła chwały,  
By nam dać uczuć, żeśmy cud widzieli.  
Jak się to dzieje, że ta pani zdoła,  
Przez oczy serca słodyczą napawać?  
Chcąc pojąć, trzeba samemu doznawać.  
Zdaje się wtedy, że gdzieś, blisko czoła,  
Przeleci Miłość w postaci anioła,  
I każe duszy westchnienia wydawać<sup>5</sup>.

Poeta zdaje sobie jednak sprawę z powierzchowności ustalania sądów na temat osoby ludzkiej na podstawie wrażeń związanych z jej cechami zewnętrznymi. Jest w pełni świadom konieczności budowy platformy społecznej i intersubiektywnej, która byłaby fundamentem ludzkiego poznania i uprawomocniała wiedzę w ten sposób zdobytą. Ciekawa, w tym kontekście, wydaje się poniższa uwaga samego wieszczą wyrażona w dziele pt. *O języku pospolitym*:

Nie zdarza się też, aby człowiek, niczym anioł, przeniknął drugiego człowieka przez bezpośredni ogląd duszy, bo dusza ludzka okryta jest grubym cieniem śmiertelnego ciała. Konieczne więc było, ażeby rodzaj ludzki dla wzajemnego przekazywania sobie myśli posiadał jakiś rozumowy i zmysłowy znak. Mając bowiem od rozumu odbierać i do rozumu przekazywać, znak ten musiał być rozumowy<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 370.

<sup>5</sup> D. Alighieri, *Życie nowe*, przeł. G. Ehrenberg, Warszawa 1902, s. 52.

<sup>6</sup> D. Alighieri, *O języku...*, Księga I, III, s. 18.

Florencki wieszcz zdawał sobie sprawę ze złożoności relacji międzyludzkich, doceniał wagę języka, a co najważniejsze – dostrzegał rolę znaku w budowaniu ludzkich interakcji, a w konsekwencji światów społecznych, które poprzez ów system znaków językowych miały cel i sens dla występujących w nich podmiotów. Dante, co w mojej opinii nie ulega wątpliwości, doskonale zdaje sobie sprawę z wagi, którą międzyludzka komunikacja pełni w stałym podtrzymywaniu tego, co społeczne i ponadjednostkowe.

W dziele *O języku pospolitym* przywiązuje on również duże znaczenie do kwestii dopasowania języka do wyrażania odpowiednich myśli. W tym zresztą znajduje jego cel i sens, a więc również jego uprawomocnienie. W to zagadnienie wprowadza nas poniższa refleksja wieszca:

A ponieważ język jest narzędziem tak samo niezbędnym dla naszej myśli jak koń niezbędny jest dla rycerza, dla najlepszych zaś rycerzy odpowiednie są, jak powiedziano, najlepsze konie, dla najwznioślejszych myśli odpowiedni będzie najdoskonalszy język (...)<sup>7</sup>.

Jeśli chodzi o sposoby wnioskowania poety, to należy dostrzec, że w dziele *O języku pospolitym* i w utworze *Monarchia* zauważyć można schematy wnioskowania oparte na sylogizmach, a więc tradycyjnej logice. Za twórcę tego schematu wnioskowania tradycyjnie uznaje się Arystotelesa. Legitymizacja systemu monarchii ogólnościowej, jako najbardziej pożądanej formy panowania jednego władcy, wyraża się tutaj właśnie w postaci zaprezentowanych schematów logicznych.

Stąd też, poeta uzasadnia swoje wywody legitymizujące ideę monarchii, wyrastającą zresztą z cnoty sprawiedliwości, w następujący sposób:

Skoro bowiem sprawiedliwość jest cnotą ukierunkowaną na drugiego, to jakby mógł ktoś ją realizować, gdyby nie miał możliwości oddania każdemu tego, co mu się należy? Wynika stąd, iż sprawiedliwy im bardziej jest możny, tym bardziej sprawiedliwość w jego działaniu będzie pełniejsza. Na podstawie tych twierdzeń argumentujemy dalej tak: Sprawiedliwość osiąga swą pełnię na świecie wtedy, gdy jest realizowana przez podmiot najbardziej możny, a takim jest jedynie Monarcha; a zatem jedynie Monarcha ma możliwość realizowania sprawiedliwości w całej jej pełni<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 44.

<sup>8</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002, Księga I, 7-8.

Legitymizacja odbywa się także poprzez odwoływanie się do języka w postaci dzieł wielkich, starożytnych myślicieli jak np. Seneka i Ciceron, podkreślających jednocześnie rolę prawa w tworzeniu więzi międzyludzkich.

Przy tej okazji chciałabym nawiązać do roli języka jako narzędzia w służbie publicznej. Dante ustanawia bowiem w tej kategorii określone kryterium moralne wyznaczając językowi, jako narzędziu komunikowania się, istotną funkcję w przekazie wartości.

Przykładem mogą tu być argumenty odnoszące się do biblijnej Wieży Babel<sup>9</sup>, która podkreśla znaczenie wspólnoty językowej dla jedności całej ludzkości, zaś będąc świadectwem ludzkiej pychy jest symbolem rozbicia owej wspólnoty poprzez zróżnicowanie języków. Wielość języków będąca Bożą karą za grzech pychy niweczy każde ludzkie przedsięwzięcie. Poeta stwierdza wręcz: „(...) podczas, gdy wszyscy oddawali się pracy, mówiąc tym samym językiem, poróżnieni wielością języków musieli od niej odstąpić i nigdy już nie zeszli się zgodnie w podobnym celu<sup>10</sup>.

Język jest zatem dla Dantego nie tylko powszechnym narzędziem porozumiewania się, ale też środkiem koniecznym do realizacji zadań zbiorowych i środkiem ich legitymizacji. Odgrywa więc, zdaniem poety swoją doniosłą społeczną rolę. Podobnie jak i sztuka oraz jej wytwory, co do których poeta wypowiada następującą opinię: „Ponadto, wśród wytworów sztuki najszlachetniejszy jest ten, który zawiera w sobie całą sztukę; a ponieważ poezja jest wytworem sztuki, cała zaś sztuka zawarta jest tylko w kanconach, to one są najszlachetniejsze”<sup>11</sup>.

Na zakończenie należy również podkreślić, że florencki poeta, przełamując średniowieczną konwencję pisania po łacinie, przedstawił większość swoich dzieł w dialekcie tokańskim, który był uważany za język pospolity, język ludu (tzw. *volgare*)<sup>12</sup>. Poeta kierował się przy tym pragmatyczną wolą udostępnienia swoich tekstów osobom nie tylko wykształconym, ale również tym, dla których język *volgare* był podstawową metodą komunikowania się w codziennym życiu, a więc: włoskiemu ludowi.

<sup>9</sup> Opis wieży Babel jest zawarty w *Księdze Rodzaju*. Zob. *Księga Rodzaju* (Rdz.11,8-9) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>10</sup> D. Alighieri, *O języku...*, s. 24.

<sup>11</sup> Kancona czyli pieśń, stoi wyżej w hierarchii Dantego niż ballada, gdyż, zdaniem poety, ballady potrzebują tancerzy, dla których zostały napisane, a kancony, jako formy doskonalsze i mniej złożone, wypełniają swą misję bez owych dodatkowych wymagań. Zob. Tamże, s. 48-49.

<sup>12</sup> Niemniej jednak, z nieznanych do końca powodów, dzieło *O języku pospolitym* zostało napisane po łacinie.

W tym sensie *Boska Komedia* była, w pewnym specyficznym i ograniczonym wymiarze, pierwszym znamienitym dziełem średniowiecza, które – posługując się współczesnymi kategoriami myślenia – uchylało drzwi, powstałemu kilkaset lat później, zjawisku kultury masowej.

### **Język w dziele legitymizacji świata.**

Odnosząc się do poziomów uprawomocnień zawartych w dziele pt. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, które wyróżnia cztery jego poziomy, można Dantejskie rzeczywistości społeczne odnieść do powyższych poziomów.

Na pierwszym poziomie uprawomocnień znajdują się zatem proste w odbiorze stwierdzenia i pospolite powiedzenia, mające charakter oczywisty i przyswajalny przez jednostkę już w początkowej fazie socjalizacji<sup>13</sup>. Chodzi tu o rzeczywistość oczywistą, niewymagającą specjalnych zabiegów legitymizacyjnych. Jest to zatem rzeczywistość codziennych, prostych dialogów, praktycznych rozwiązań sporów, uzgadniania podstawowych faktów ludzkiego *Lebenswelt*. Dzieje się to oczywiście w bardzo zróżnicowany sposób, gdyż rzeczywistość społeczna tworzy się bowiem i jest komunikowana w akcie interpretacji, co z kolei staje się podstawą zabiegów legitymizacyjnych.

Modelowym przykładem takiego uprawomocnienia jest wspomniany już wcześniej, osobliwy świat błędnego rycerza Don Kichota z powieści Cervantesa analizowany jednak w tym miejscu poprzez pryzmat jego legitymizacyjnych odniesień.

Błędny rycerz Don Kichot jest świadom mianowicie, dlaczego postępuje w dany sposób. Potrafi odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rzeczy są takie jakie są, jakim prawem się dzieją, jakie wartości nadrzędne reprezentują. Potrafi doskonale zwerbalizować swoje doświadczenia i poglądy. Rozumie świat według osobistych schematów poznawczych obcych innym ludziom. Przede wszystkim zaś, jak każdy człowiek – szuka sensu.

Cervantes na pierwszych stronach swojej powieści stwierdza: „Zagłębiając się w takie mądrości, nasz biedny szlachetka tracił po trosze rozum i zachodził w głowę, szukając w nich sensu, a podziwiając je tym bardziej, im mniej rozumiał”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 139.

<sup>14</sup> M. Cervantes, *Don Kichot z La Manchy*, przeł. W. Zakrzewski, tekst dostępny na stronie: [www.wolnelektury.pl/katalog/lektura/don-kichot-z-la-manchy.html](http://www.wolnelektury.pl/katalog/lektura/don-kichot-z-la-manchy.html), s. 10, dostęp 10.03.2016.

Dla niego, świat własnych wyobrażeń ma sens, gdyż jest spójny ponad wszelką wątpliwość. Nawet czary wpisują się w całokształt jego społecznego świata w taki sposób, że stają się może trudną, ale akceptowalną i uprawomocnioną formą istnienia jego świata.

Czarodzieje, istniejący w Donkichotowskiej percepcji świata, legitymizują bowiem cały doświadczany przez niego świat szlachetnego rycerstwa. Nie może on być, zdaniem Don Kichota, nierealny skoro został przedstawiony w mądrych księgach. Siły, które kierują losem Don Kichota jak i jego wiernego giermka Sancho Pansy są – niewidzialne i nieprzewidywalne.

Zresztą, wiara w siły nadprzyrodzone, kierujące ludzkim losem, głęboko tkwi u postaw racjonalizacji błędnego rycerza. Jego dominujący świat rycerski i wszystkie jego interpretacje, są oczywiście w konflikcie z innymi schematami odczytywania świata, na przykład: ze światem życia codziennego giermka. Trudno znaleźć tu przekładalność perspektywy. Język porozumienia staje się niemożliwy. Nie jest możliwe bowiem istnienie społeczeństwa bez – zasadniczo podobnego – postrzegania przez jego członków rzeczywistości społecznej.

Nie jest możliwa, w takim układzie także jego legitymizacja. Aktorzy społecznego świata muszą bowiem zgodzić się na istnienie wspólnej przestrzeni, do której przyłożą własne perspektywy percepcji. Uprawomocnienie bowiem wytwarza nowe znaczenia, które służą integracji znaczeń już związanych z różnymi procesami instytucjonalnymi<sup>15</sup>. Mimo to, pomiędzy Sancho Pansą a jego rycerzem jest oczywiście pewna wola porozumienia i stworzenia takiej intersubiektywnej płaszczyzny, w której możliwa byłaby odpowiednia komunikacja i ustalanie znaczeń a następnie ich legitymizacja. Leży to bowiem w interesie obu tych bohaterów literackich.

Jednakże Sancho Pansa, określany jako uosobienie rozumu, odwołując się do swojego pana od podejmowania nieracjonalnych i szaleńczych decyzji, często delegitymizuje działania swojego zwierzchnika. Jego rozumowanie bowiem – mocno osadzone w realiach i potrzebach materialnych – często zupełnie rozmija się wyidealizowaną postawą Don Kichota. Stąd też dialogi, które obaj prowadzą, podczas przeżywania wspólnych przygód, są sposobem uzgodnienia rzeczywistości i wytworzenia wspólnej płaszczyzny interpretacyjnej pozwalającej im na synchronizację swoich mikroświatów.

---

<sup>15</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne ...*, s. 136.



Cały ten proces nie przebiega oczywiście bez zakłóceń. Wspólna interpretacja faktów czasami bowiem nie jest możliwa, a ich dialogi są wymianą kontrargumentów. Don Kichot zwykle strofuje swojego mocno osadzonego w realiach codzienności giermka, wykazując mu brak wiedzy w tematach związanych z kodeksem rycerskim.

Kiedy, na przykład, Don Kichot uroczyście przysięga zdobycie hełmu, w taki sposób jak został zdobyty hełm Mambrina, Sancho Pansa odpowiada:

— Pamiętajże pan, że w tych stronach trudno o zbrojnego człeka, że tu tylko jeżdżą sami furmani i mulnicy, co hełmu nie noszą i znają tylko przyłbice z kapuścianych liści.

— Pleciesz, pleciesz, bratku — rzekł Don Kichot — i dwie godziny nie ujdzie, a spotkamy więcej zbrojnych, niż ich było pod fortecą Albraque, kiedy piękną Angelikę zdobywano.

— Niechże i tak będzie, kiedy wasza wola — rzekł Sancho — i daj Boże szczęścia tylko, żeby wygrać jak najprędzej tę wyspę, co mnie już tyle kosztuje, choćby potem i skonać zaraz z radości<sup>16</sup>.

Błądny rycerz także często delegitymizuje, wiedzę swojego giermka. Nie wynika to jednak z pragnienia wykazania mu swojej przewagi lub umocnienia relacji sługa – giermek, ale z wewnętrznego przekonania o znajomości i pełnej internalizacji norm rycerskiego szlactwa. Jeśli Don Kichot rozumiał przyziemny, motywowany racjami czysto materialnymi, trzeźwy osąd Sancho Pansy, to miało to miejsce wtedy, gdy dokonywał rozróżnienia jego i swojego świata.

Stąd też, na przykład, on – szlachetny rycerz nie mógł chodzić spać, kiedy chciał, w przeciwieństwie do swojego giermka, którego nie obowiązywał kodeks rycerski i który zupełnie nie zinternalizował jego norm. Tak więc, podczas ich spotkania z pastuszkim, który wykonywał kolejną zwrotkę swojej piosenki, zmęczony Sancho słyszy od Don Kichota następujące słowa: „Możesz iść spać, kiedy ci się podoba; ludziom takim jak ja, czuwać, a nie spać się przystoi”<sup>17</sup>.

Don Kichot legitymizuje zatem swoje stanowisko poprzez odniesienie do obiektywnie istniejącego kodeksu rycerskiego i rycerskich wzorów zachowań, które to powinny mieć zawsze pierwszeństwo. Krótko mówiąc: Błądny rycerz jest przede wszystkim rycerzem i chce żyć według norm świata rycerskiego. Dopiero później może podejmować się odgrywania innych ról społecznych.

<sup>16</sup> M. Cervantes, *Don Kichot...*, s. 38.

<sup>17</sup> Tamże, s. 42.

Relacja pomiędzy Dantem a Wergiliuszem jest zupełnie inna, choć i ona jest legitymizowana przede wszystkim przez język. Przenika ją jednak do głębi próba przejęcia przez Dantego, osamotnionego i błądzącego w zaświatach, schematów interpretacyjnych Wergiliusza, a później Beatrycze. W relacjach tych panuje uległość, podziw i zupełne poddanie się Dantego przewodnictwu autorytetu swojego mistrza.

Dantejski autorytet pojawia w *Boskiej Komedii* już na samym początku utworu, jako postać niezmiernie dla Dantego istotna. Dante wyraża się o nim z pełnymi podziwu słowami: „Ty jesteś Mistrz mój, ty moja Powaga”<sup>18</sup>.

Wergiliusz pełni wobec Dantego przede wszystkim rolę przewodnika w *Piekle* oraz *Czyśćcu*, czyli w pierwszej i drugiej części *Boskiej Komedii* oraz tłumacza rzeczywistości, z której interpretacją musi się Dante zmierzyć. Zatem, już na wstępie swojej wędrówki po zaświatach (kiedy, ku swojemu przerażeniu spotyka na swojej drodze trzy bestie), prosi swego mistrza o pomoc:

Płoszy mię bestia, przejściu memu wstrętna,  
Dopomóż mędrco sławny! Oto ginę  
Z trwogi i żywiej dygocą mi tętna<sup>19</sup>.

Z kolei Wergiliusz przedstawia się poecie mówiąc:

Urodziłem się za Jula Cezara,  
A za Augusta cnego żyłem w Rzymie  
Gdy panowała bogów kłamnych wiara<sup>20</sup>.

Poeta, pełen wiary w niezawodne przewodnictwo swojego największego w dziedzinie poezji autorytetu, oddaje się jego kierownictwu z pełną ufnością wyrażając to słowami:

Takie w mym sercu wzbudziłeś pragnienie,  
Żem znowu silny, żem znowu gotowy.

---

<sup>18</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Pieśń 1*, w. 85.

<sup>19</sup> Tamże, *Pieśń 1*, w. 88-90.

<sup>20</sup> Tamże, *Pieśń 1*, w. 70-72.

Pójdźmyż, niech dwojga jedno będzie chcenie;  
Ty mistrzem moim, ty Wodzem, ty Panem.  
Zamilkłem, on ruszył; na jego skinienie  
Poszedłem krajem trudnym i nieznanym<sup>21</sup>.

Jest także twórca *Eneidy* dla Dantego nauczycielem, cierpliwie objaśniającym kolejne wydarzenia i sceny, które towarzyszą obu wędrowcom na ich drogach w pozaziemskiej rzeczywistości. Należy również w tym miejscu zwrócić uwagę na rolę Wergiliusza w wyjaśnianiu Dantemu istoty miłości i cnoty, a więc wartości, co do których twórca *Boskiej Komedii* przywiązywał szczególną wagę.

To właśnie Wergiliusz jest dla swojego podopiecznego kimś, kto stabilizuje i hierarchizuje jego system wartości i odniesień w kwestiach prawd zasadniczych tak, by można było jego nową rzeczywistość jakoś uprawomocnić. Bardzo wyraźnie przejawia się podczas wędrówki obu poetów przez kręgi czyśćcowe, kiedy w *Pieśni 17* Wergiliusz objaśnia poecie strukturę moralną *Czyśćca*<sup>22</sup>.

W *Czyśćcu* karę swoją odbywają bowiem dusze, które popełniły grzechy takie jak: pycha, chciwość, gniew, lenistwo, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu<sup>23</sup>. Sam zaś Dante, znalazłszy się u wrót czyśćcowych zostaje naznaczony siedem razy przez anioła literą „P”<sup>24</sup> to znaczy, anioł ostrzem miecza wypisuje mu tę literę na czole. Działanie owo symbolizuje siedem grzechów głównych. Ten sam anioł po czasie zmazuje z czoła Dantego kolejno każdą z tych liter, legitymizując niejako oczyszczenie moralne poety, a on sam pobiera lekcję pokory przekonując się, że źródłem każdej cnoty jest prawdziwa miłość.

Twórca *Boskiej Komedii*, pomimo całego szacunku i podziwu, którym darzył swojego mistrza umieścił go w *Piekle* ze względów oczywistych: Wergiliusz jako poeta starożytny nie był ochrzczony. Nie stało to jednak poecie na przeszkodzie by niezmiennie powołać się na jego autorytet i właśnie za jego pośrednictwem dokonywać legitymizacji swojego świata.

<sup>21</sup> Tamże, *Piekło*, *Pieśń 2*, w. 137-142.

<sup>22</sup> Tamże, *Czyściec*, *Pieśń 17*.

<sup>23</sup> Jest to siedem grzechów głównych, które zawiera Katechizm Kościoła Katolickiego. Zob: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (red.) Kongregacja Nauki i Wiary, Poznań 1994.

<sup>24</sup> Litera „P” to pierwsza litera łacińskiego słowa *peccatum*, oznaczającego *grzech*.

## 7.2 Maksymy moralne i opowieści poetyckie

---

Przypomnijmy, że drugi poziom uprawomocnienia wyznaczają zasady, i schematy, które mają już ugruntowane, przynajmniej podstawowe odniesienia teoretyczne. Można do nich zaliczyć przysłowia, maksymy moralne, aforyzmy, a także legendy i opowieści, które często posiadają charakter poetycki<sup>25</sup>.

Wydaje się tu, że dobrym przykładem są przesłania Dantego związane z odniesieniami do osób sprawujących władzę. Dante operuje tu językiem pełnym metafor, barwnie i plastycznie wyrażając swoje poglądy polityczne. Przytoczone poniżej przykłady są często, do czasów współczesnych cytowane. Wprawdzie nie wszystkie z nich to typowe, łatwo przyswajalne przysłowia czy maksymy moralne, jednak sądzę, że urosły, na przestrzeni wieków to takiej właśnie rangi, co w dalszej części tego rozdziału zostanie wykazane.

I tak, poeta bardzo stanowczo krytykuje instytucję papiestwa, która porzuciwszy swoją prawdziwą misję utraciła, zdaniem poety, zdolność do moralnej legitymizacji rzeczywistości. Warto sobie w tym miejscu uświadomić, że na zasadniczo dość krótki okres życia Dantego przypadła pontyfikacja aż czternastu papieży, z których trzynastu wymienia w swoich dziełach<sup>26</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że kwestie związane ze sprawowaniem władzy papieskiej nad całym chrześcijańskim światem bardzo go zajmowały i to nie jedynie jako poetę i wnikliwego obserwatora ówczesnego świata, ale również jako florenckiego dyplomata, będącego przedstawicielem swojego miasta w kontaktach ze Stolicą Piotrową.

Dante, odwołując się do obrazowej metafory dwóch słońc symbolizujących władzę papieską i cesarską, w taki oto sposób opisuje konflikt pomiędzy tymi obiema instytucjami. Poeta pisze:

Rzym, który wyrwał świat wiecznemu wrogu  
Dwojgiem słońc rzucał w dwoje dróg swych blaski:  
W drogę ku światu i drogę ku Bogu.  
Jedno zgasło w drugim; miecz do laski

---

<sup>25</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Společne...*, s. 139.

<sup>26</sup> *A Chronology of the Life of Dante Alighieri* (Aneks), w: R. Lansing (red.), *The Dante Encyclopedia*, New York 2010, s. 902.

Przywarł pasterskiej, a ta wspólna sprawa  
Musiała stworzyć pośród nich niesnaski  
Jeden drugiemu nie ustąpi prawa<sup>27</sup>.

Powyższy cytat należy niewątpliwie do ważnych przesłań Dantego Alighieri. Nakreślona przez poetę wizja połączenia porządku duchowego ze świeckim, stanowi przykład wyrażenia braku akceptacji i uprawomocnienia dla nierozgraniczenia obu tych rzeczywistości.

Wieszcz, głęboko przekonany, że różnice interesów wymagają istnienia dla człowieka jednej władzy zwierzchniej, która ustanawia porządek i pokój, nie wyznacza monarsze zadań jedynie politycznych, ale również etyczne, polegające na poskromieniu ludzkich, złych namiętności<sup>28</sup>.

Stąd, odwołując się do *Księgi Koheleta*, głosi on przestrozę, mogącą być przykładem legitymizacji poprzez maksymy moralne. Brzmi ona: „Biada ci kraju, którego król jest dziecieniem i gdzie książęta już z rana uczują”<sup>29</sup>. Ma on także wiele zastrzeżeń do władców źle rządzonej, podzielonej waśniami Italii, będącej krajem bezprawia, pozostawionym samemu sobie, niczym koń bez jeźdźcy. Swoją opinię wyraża dobitnie w słowach:

Cóż, że Ci uzdę krótko przykrojoną włożył  
Justynian, gdy lęk siodła pusty:  
Bez tego mniej byś była powstydzoną!  
Ludu, coś winien czcić boże dopusty,  
Było-ć utrzymać na siodle cesarza,  
Pomniszli, co rzekł Bóg Chrystusa usty<sup>30</sup>?

W równie płomiennych słowach Dante wyraża swój sprzeciw wobec cesarza Konstantyna, a właściwie tzw. Donacji Konstantyna<sup>31</sup>, która powiązała interesy władzy

<sup>27</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 16, w. 109-111.

<sup>28</sup> K. Morawski, *Dante Alighieri*, Warszawa 1961, s. 192.

<sup>29</sup> *Księga Koheleta* X, w. 16-17, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000. Zob. też: D. Alighieri, *Biesiada*, w. 4.4.19.

<sup>30</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Czyściec, Pieśń 6, w. 88-93.

<sup>31</sup> W czasach Dantego uznawano jeszcze autentyczność tego dokumentu. Dante nie wiedział więc, że jest on sfalszowany.

cesarskiej z papieżem, burząc upragnioną przez Dantego równowagę, stąd na dowód protestu, wypowiada on pełne oburzenia słowa:

O Konstantynie, jakżeś się się stał wrogi  
Światu nie przez chrzest, lecz przez darowiznę,  
Którą się pasterz zбогаcił ubogi<sup>32</sup>!

Poeta wyraża również żal do instytucji papieża, że zwiedziona dobrami materialnymi zaniedbuje sprawy najwyższej wagi i daje zły przykład ludowi, czyli swojej trzodzie, której powinna z poświęceniem przewodzić. Poniższy pogląd stanowi potwierdzenie tego stanowiska i wiarę w siłę legitymizacyjną nauki Kościoła.

Tutaj znów, Dante, w sposób zwięzły i metaforyczny używa języka poezji do przekazania najważniejszych prawd. Oto przykład:

Przewodnik trzody, choć w zakonie prawy,  
Nierozdwojone ma jeszcze kopyta.  
Więc lud, gdy widzi, że wódz szuka strawy,  
Do jakiej własne łakomstwo go żenie,  
Rwie się tam, świętszej zaniedbując strawy<sup>33</sup>.

Jeszcze bardziej krytycznie poeta wypowiada się o fakcie dzierżenia tronu św. Piotra przez niegodnych następców, kierując w ich stronę pełne potępienia i goryczy słowa, chętnie zresztą używane przez przeciwników instytucji papieża. Oto one:

Ten, co przywłaszczył sobie na Opoce  
To moje miejsce, moje miejsce, moje  
Miejsce o obliczu Chrystusa sieroce,  
Zmienił mych kości cmentarne pokoje

---

<sup>32</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Piekło*, Pieśń 19, w. 115-119.

<sup>33</sup> Tamże, *Czyściec*, Pieśń 16, w. 98-102.

W krwi i plugactwa cuchnącą kałużę,  
Ucieszne ducha upadłego zdroje<sup>34</sup>.

Brak dbałości o należyte wypełnianie swoich obowiązków przez rządzących, zarówno sferą duchowną jak i doczesną oraz niewielka troska o powierzony im lud wprowadzają, w opinii Dantego, w życie każdego człowieka chaos, niepewność, lęk, a także nieprzewidywalność. Metafora konia bez jeźdźcy jest zatem bardzo trafnym wyobrażeniem skutków braku kontroli nad państwem oraz niebezpieczeństw z tym związanych.

Poeta legitymizuje więc zasady życia chrześcijańskiego poprzez osobiste i bardzo emocjonalne odniesienie się do braku ładu i zasad moralnych przewodników duchowych kościoła. Czyni to korzystając z języka metafory, skrótów myślowych i doskonałej umiejętności syntezy wielu ważnych idei w jedną maksymę moralną. Celowe, wydaje się więc, sprowadzenie Dantejskiego wyobrażenia misji władcy do takich zadań jak: utrzymanie światowego pokoju, obrona zasad moralnych oraz prawo pozytywne.

### **7.3 Teorie i układy odniesienia**

---

Trzeci poziom legitymizacji to teorie operujące w zróżnicowanych systemach wiedzy, legitymizujące rzeczywistość instytucjonalną. To właśnie w tej strefie znajdują się eksperci, którzy przy pomocy przyjętych procedur i standardów i przy użyciu specjalistycznej wiedzy tworzą systemy teoretyczne o dość już skomplikowanych strukturach. Owe systemy przekraczają na ogół zwykły wymiar praktyczny związany z rozwiązywaniem konkretnych problemów stając się do pewnego stopnia nawet autonomiczne<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Tamże, Raj, Pieśń 27, w. 22-27.

<sup>35</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Společne...*, s. 140

Na trzecim poziomie uprawomocnień można uplasować zatem cały system zasad moralnych i cnót, gdyż odnosi się on także do pewnych założeń teoretycznych wyższego rzędu, zinstytucjonalizowanych i podlegających stałej kontroli społecznej. Wiedza legitymizowana na tym poziomie korzystać musi często, ze względu na swoje zróżnicowanie i stosunkowo duży już stopień złożoności, z pośrednictwa autorytetów, a więc przywódców, rady starszych, uznanych myślicieli i osób cieszących się powszechnym szacunkiem w swojej społeczności<sup>36</sup>.

Dla poety taką wiedzą jest znajomość i praktykowanie cnót, co z kolei jest koniecznym warunkiem szczęścia doczesnego człowieka o czym wspominałam już w poprzednich podrozdziałach.<sup>37</sup> Jest nią także wiedza przekazywana przez wielkich myślicieli starożytności, których poeta ceni i do dorobku których często się odwołuje<sup>38</sup>.

Podobnie rzecz ma się z pojęciem sprawiedliwości, która także w dużej mierze podlega kontroli społecznej i również zakorzeniona jest w określonym systemie teoretycznym. Dante opiera tu swój wywód na chrześcijańskiej doktrynie, w myśl której, sprawiedliwość jest: „(...) stałą i niezmienną funkcją woli zmierzającą do oddania każdemu tego, co mu się należy”<sup>39</sup>. Poeta przytacza w *Biesiadzie* przykład nieuczciwego kupca, który jedną miarą odmierza, gdy kupuje, a inną, gdy sprzedaje<sup>40</sup>.

Tak więc, legitymizacja sprawiedliwości ma swoje źródło w zasadach religijnych a grzesznik jest proceduralnie oraz systemowo „administracyjnie kierowany” w miejsce, które zgodnie z jego złymi czynami mu się należy<sup>41</sup>.

Dante wyraźnie zwraca uwagę na świadomy wybór zła przez grzesznika. Jako osoba, człowiek ma bowiem władzę samostanowienia, a działając rozumnie może wybierać, co chce czynić.

Nie tylko jednak jednostka staje się obiektem troski Dantego, ale także każda postać jej życia zbiorowego, gdyż właśnie w społecznej wizji Dantego jednostkowa przemiana życia ludzkiego powinna wydać owoce w sferze publicznej i państwowej.

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Zob. też podrozdział 6.2 *Świat nauki*.

<sup>38</sup> Należą do nich, między innymi Arystoteles, św. Tomasz, cesarz Justynian, św. Bernard, św. Franciszek, św. Bonawentura, św. Bernard i wielu innych. Niektóre ze zbawionych postaci (są one umieszczone oczywiście w *Raju*) zostały prześladowane przez Kościół, jak np. Siger z Brabancji lub też ich nauki zostały uznane za herezję (jak w przypadku Joachima z Fiore)

<sup>39</sup> M. Trovato, *Commutative Justice*, w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010, s. 213.

<sup>40</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 1.2.9.

<sup>41</sup> L. Pertile, *Contrapasso*, w: *The Dante Encyclopedia...*, s. 220.



Dokonując próby opisu sposobu uzasadniania i nadawania sensu rzeczywistości społecznej, Dante widzi szerzej w jaki sposób relacje międzyludzkie, a szczególnie rzecz ujmując, rodzinne i instytucjonalne, również oparte o sformalizowane przeciw procedury, wpływają na organizację państwa. Poeta z dużą przenikliwością zauważa problemy istniejące w instytucji małżeństwa, stąd w jednej ze swoich Pieśni zauważa:

Stadła małżeńskie źle postanowione  
To zło, skąd czyha na państwo zagłada,  
Jak z potraw, gdy są w żołądku skłócone<sup>42</sup>.

Powyższe stwierdzenie wskazuje na dużą świadomość poety w odnajdywaniu przyczyn niepowodzeń organizacyjnych sfery publicznej. Jedną z nich jest oczywiście prawo. Jako system nie tylko praktyczny ale i teoretyczny jest ono narzędziem sprawowania władzy przez rządzących i utrzymywania ładu społecznego.

Dante zresztą wielokrotnie jeszcze powołuje się na przepisy prawa. Między innymi w traktacie czwartym *Biesiady*, kiedy wspomina o zdolności człowieka do odpowiedzialności za swoje postępowanie w zależności od wieku<sup>43</sup> lub gdy stoi na stanowisku, że to, co jest zapisane w prawie nie wymaga uzasadnienia. Powołuje się on również na normy prawne, kiedy snuje rozważania na temat wieku człowieka i odpowiednich dla tego wieku działań<sup>44</sup>, a także przywołuje cytaty ze *Starego Zbioru Praw*<sup>45</sup>, który zakłada, że prawo pisane jest swojego rodzaju sztuką, by czynić to, co dobre i sprawiedliwe<sup>46</sup>.

Trzeci poziom uprawomocnienia, odnoszący się do systemów teoretycznych, obejmuje także filozofię, która poprzez jej znaczącą rolę, jaką odgrywa w życiu codziennym służy również sprawom związanym z wiarą. Zdaniem niektórych znawców twórczości Dantego: „Cud filozofii jako przewodniczki życia i wiary jest dla Dantego boskim zamysłem, filozofia jest dla poety ową biblijną personifikacją mądrości powołanej przez Boga, by służyć sprawom wiary”<sup>47</sup>. W opinii wieszczki filozofia pełni

<sup>42</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Raj, Pieśń 16 w. 67-69.

<sup>43</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.24.

<sup>44</sup> Tamże, 4.24.2.

<sup>45</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.9.9.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

rolę pomocniczą wobec wiary, jednak sama filozofia nie wystarcza do zbawienia. Poeta w *Biesiadzie* stwierdza: „Filozofia istnieje wówczas, gdy dusza i mądrość staną się przyjaciółkami, tak że jedna jest przez drugą umiłowana”<sup>48</sup>.

Można tu zatem dostrzec źródło legitymizacji filozofii w odniesieniu do systemów aksjologicznych budujących zręby Dantejskich światów społecznych, a także do aparatu wiedzy, którego rozbudowie filozofia się pragnie przysłużyć.

Dante nazywał w *Biesiadzie* filozofię „panią intelektu”, natomiast intelekt określał poeta jako najszlachetniejszą część ludzkiej duszy, którą można określić również pojęciem umysłu.<sup>49</sup> Intelekt ludzki, poprzez grzech, utracił jednak, zdaniem poety, swoją doskonałość, stąd można mówić jedynie o bardziej lub mniej chorym intelekcie<sup>50</sup>. Poeta apeluje także o uprawianie filozofii, nie z powodu korzyści lub przyjemności z którymi się ona wiąże, ale o oddanie się jej z prawdziwą gorliwością<sup>51</sup> oraz świadomością, że człowiek nigdy do końca nie będzie zdolny do pojęcia filozofii, gdyż ta – posiadając cechy Mądrości Bożej – wykracza poza zdolności natury ludzkiej<sup>52</sup>.

Reasumując, po raz kolejny można zauważyć, że najgłębsze korzenie legitymizacji Dantejskich światów społecznych sięgają uzasadnień religijnych. Pomimo to, rozprzestrzeniają się znacząco na świeckie sfery życia społecznego, dlatego też postanowiłam je zaliczyć do trzeciego poziomu uprawomocnień.

Legitymizacja, rozumiana również w koncepcji Dantego, jako uzasadnienie, usprawiedliwienie, odkrywanie i utrzymywanie sensu społecznego świata, posiada zatem różne narzędzia społeczne, polityczne, prawne i kulturowe, dzięki którym odpowiedzi o sens i rację istnienia aktorów życia społecznego w literaturze mają znaczenie i wartość, także i tę ponadczasową. Jej wielopoziomowość wynika z charakteru, który przyjmuje. Im wyższy jest stopień jej teoretyczności i – tym samym – mniej bezpośrednie nawiązania do praktyki życia codziennego, tym bardziej uogólnione, zintegrowane i złożone są formy poprzez które się ona wyraża.

---

<sup>48</sup> Tamże, 3.12.5.

<sup>49</sup> Tamże, 3.11.1.

<sup>50</sup> Tamże, 4.15.11.

<sup>51</sup> Tamże, 3.11.8.

<sup>52</sup> Tamże, 3.13.9.

## 7.4 Uniwersa symboliczne

---

Potrzeba życia w znaczącym świecie jest dla jednostki tak silna – a wytwarzana jest jedynie społecznie – że uniwersum symboliczne (do którego już w tej rozprawie nawiązywałam, ale którego rolę należy w tym miejscu podkreślić) nie chroniąc jednostki przed utratą sensu i znaczenia; nie spełniałoby po prostu swojej roli. Ochrona przed niepewnością, brakiem znaczenia i sensu jest więc zarówno – w wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym – najistotniejszą jego rolą.

Ze swoją wiedzą, zestawem wierzeń, poglądów i opinii sprawia ono, że społeczeństwo staje się zrozumiałe i w miarę przewidywalne. Szczególną rolę odgrywa ono w odniesieniach do realizacji założeń boskiego porządku. W świecie chaosu, niepewności, braku poczucia bezpieczeństwa, odwoływanie się do boskiego ładu jest zabiegiem bardzo skutecznie podtrzymującym zasadność oraz sens ludzkiego bytu.

Ta teoretyczna konstrukcja poznawcza ma źródło w subiektywnej świadomości człowieka, który stara się odnaleźć relacje wiążące jego własne doświadczenia i przeżycia z rzeczywistością uznawaną powszechnie za obiektywną. Do momentu niekwestionowania uniwersum symbolicznego, istnieje ono nie wymagając szczególnej legitymizacji.

Jeśli chodzi o twórczość Dantego Alighieri, to uważam, że pierwszym wyznacznikiem uniwersum symbolicznego u Dantego jest, hierarchia i to hierarchia posiadająca boskie źródło, gdyż w koncepcji wieszcza to wyłącznie Bóg jest źródłem wszelkiej stabilizacji i harmonii na ziemi<sup>53</sup>. Stąd też, zasadą budującą przewidywalne reguły społecznego świata powinien być ustrukturyzowany ład.

Samo pojęcie hierarchii zawiera zresztą w sobie konotacje związane z celowością stabilizacją, równowagą i wypełnianą właściwie rolą społeczną. Podobnie rzecz ma się, gdy chodzi o instytucje istniejące w rzeczywistości społecznej. Są one bowiem, dla poety, w pewnym sensie – wieczne, a wykraczając ponad wymiar indywidualny uzyskują boskie atrybuty w tym znaczeniu, że (symbolicznie rzecz ujmując) są świadectwem zaprowadzenia przez Ojca niebios porządku na ziemi.

I chociaż współczesne europejskie społeczeństwa nie są już postrzegane jako: „(...) wielki łańcuch istnień zaczynający się na dole od najprostszego organizmu,

---

<sup>53</sup> K. Morawski, *Dante Alighieri*, Warszawa 1961, s. 221.

a kończący się zaś na Bogu, na samym szczycie”<sup>54</sup>, to jednak samo pojęcie hierarchii w sensie znaczeniowym pozostało zasadniczo niezmiennie. Zdaniem Dantego, właściwy układ rzeczy względem siebie, odzwierciedla świat niebiański i ziemski gdyż, jak zauważa autor *Boskiej Komedii*:

Słuchają tego wiecznego porządku  
Wszystkie istoty wedle przeznaczenia  
Bliższe lub dalsze swojego porządku<sup>55</sup>.

Powyższy cytat dowodzi, że w opinii Dantego hierarchia jest jednym ze sposobów przejawiania się uniwersum symbolicznego, zarówno w odniesieniu do perspektywy ziemskiej jak i wiecznej.

Podobnie rzecz ma się z kwestią wiary i rozumu, tworzących osobne uniwersa symboliczne gdyż, tak jak wielu jemu współczesnych, Dante starał się przypisać zarówno rozumowi jak i wierze właściwe im role uzasadniające i usprawiedliwiające świat społeczny. Poeta cenił więc rozum, wielokrotnie znajdując w nim oparcie w obliczu gwałtownych emocji oraz wątpliwość. Z drugiej jednak strony było dla niego faktem oczywistym, że to właśnie wiara daje ostateczną odpowiedź na sens ludzkiego życia i najważniejsze pytania, na przykład te dotyczące zmartwychwstania duszy ludzkiej. Stąd też jego deklaracja dotycząca wiary:

Wiara jest rzeczy czekanych podstawa  
Wiara-argument rzeczom niepojętem<sup>56</sup>

Włoski wieszcz przypisywał właśnie przewodnictwu rozumu znaczną wartość oraz widział jego rolę w budowaniu podstaw życia publicznego. Działo się to na przykład wtedy, gdy uzasadniał genezę Cesarstwa Rzymskiego jako skutek działania boskiego rozumu. Dante pisał w *Biesiadzie*: „Nie siła, lecz rozum i to rozum boski

<sup>54</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 44.

<sup>55</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 1, w. 109-111.

<sup>56</sup> Tamże, Raj, Pieśń 24, w. 64-65.

musiał być przyczyną powstania Cesarstwa Rzymskiego”<sup>57</sup>. W powyższym utworze zawarte jest też stwierdzenie: „Stąd, gdy mówimy, że człowiek żyje, należy rozumieć, że posługuje się on rozumem, gdyż jest to jego szczególny przejaw życia, działania najszlachetniejszej jego części”<sup>58</sup>.

Wiedza, wynikająca z procesu myślenia, a więc posługiwania się rozumem, jest jednym z narzędzi budujących świat społeczny i jego uniwersa. Aparat wiedzy jest z kolei niezbędny do tworzenia instytucji społecznych, budowania ich znaczenia oraz do zapewnienia im trwania. Uprawomocnienie natomiast podpowiada jednostce, dlaczego powinna podjąć takie działanie, a nie inne; sugeruje jej także, dlaczego rzeczy są takie, jakie są. Innymi słowy: w uprawomocnieniu instytucji „wiedza” wyprzedza „wartości”<sup>59</sup>.

Myślenie, zdaniem wieszcz, jest zatem aktem rozumu, a pragnienie wiedzy jest nie tylko naturalne dla człowieka, ale i proporcjonalne do możliwości osoby, która owej wiedzy pragnie<sup>60</sup>. Mądrość natomiast jest konieczna do osiągnięcia ziemskiego szczęścia, czyli zadowolenia<sup>61</sup>. Jest ona również wezwaniem skierowanym w celu poskromienia instynktownych skłonności.

Poeta jasno też określa zadania stawiane ludzkiej racjonalności, na przykład, gdy wypowiada poniższe słowa:

Męczył się duch mój i dziś jeszcze męczy,  
Gdy wspomni, co tam w dolnym widział żłobie;  
Więc umysł dzierzę w mocniejszej obręczy,  
Aby się cnotą rządził w każdej dobie<sup>62</sup>.

I dalej, wypowiada ustami jednego z antycznych bohaterów, taką oto pochwałę wiedzy oraz cnoty; uzasadniając w poniższy sposób rozumny sens ludzkiej egzystencji poszukiwaniami najwyższych dóbr ziemskich:

---

<sup>57</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 4.4.12.

<sup>58</sup> Cyt. za: Tamże, 2.7.4.

<sup>59</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Společne...*, s. 138-139.

<sup>60</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 3.15.7-8.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 26, w. 19-22.

Zważcie plemienia wszego przymioty;  
Nie przeznaczono wam żyć jak zwierzęta,  
Lecz poszukiwać i wiedzy i cnoty<sup>63</sup>.

Jeżeli natomiast chodzi o sprawy stosunku wiary do rozumu, to uznaje on istnienie również takiej rzeczywistości, której prawdy nie są dostępne ludzkiemu umysłowi, stąd mówi wprost o „ułomności rozumu”<sup>64</sup>, a powołując się na *Metafizykę* Arystotelesa uzasadnia, że istnieją prawdy, których doskonałość należy podziwiać, pomimo braku „(...) możliwości widzenia ludzkiego umysłu”<sup>65</sup>.

Do powyższych prawd należą: Bóg, wieczność, pierwsza materia, których istnienie zależy od mocy wiary, gdyż rozum jest przez nie niejako oślepiany, stając się niezdolnym do ich pojęcia<sup>66</sup>. W ten oto sposób Dante niejako uprawomocnia istnienie dwóch sfer poznania – rozumowego oraz poznania dzięki wierze. Te dwie sfery są także fundamentami dwóch uniwersów symbolicznych: wiary i rozumu.

Prawdziwe poznanie jednak, ograniczone tu na ziemi, będzie możliwe, zdaniem wieszczki dopiero w życiu wiecznym, w którym ukaże się nam w pełni prawda o podwójnej naturze Jezusa, co do której Dante odnosi się tymi słowami:

Zważ, czyśmy winni żarliwymi pióry  
Dążyć do bytu, na którym dostrzeżem,  
Jak się jednoczą w Chryście dwie natury.  
Tam rozpoznamy, w co dziś tylko wierzem,  
Bez argumentów lecz z samoprześwitu,  
Jak pierwsze prawdy, z których wiedzę bierzem<sup>67</sup>.

Chciałabym w tym miejscu także dodać, że w sprawach odniesienia wiary do rozumu, Dante stoi na stanowisku, że prawdy teologiczne nie mogą podlegać żadnej

---

<sup>63</sup> Tamże, w. 118-120.

<sup>64</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 2.4.8

<sup>65</sup> Tamże, 2.4.16-17.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 2, w. 40-45.

dyspucie, a objawienie, na którym opiera się teologia chrześcijańska, nie poddaje się zasadom opartym na rozumowej argumentacji<sup>68</sup>.

Poeta, szanujący ludzki rozum i pragnący wykorzystywać go do pracy nad ludzkim szczęściem, dostrzega jednak jego ograniczenia, szukając pełnej prawdy w wierze. To właśnie Chrystus, Jego nauka jest dla poety: „drogą, prawdą i światłem”<sup>69</sup>. Dzięki rozumowi widzimy bowiem niedoskonale, gdyż „(...) nasza nieśmiertelność ze śmiertelnością jest związana”<sup>70</sup>. Oczyma wiary widzimy, zdaniem poety, w sposób doskonały. Dotyczy to zwłaszcza prawdy zmartwychwstania, w którą poeta nie wątpi, potwierdzając to słowami:

I ja w to wierzę i to twierdzę i tego jestem pewien, że po tym życiu do lepszego przejdę, tam, gdzie żyje owa przesławna pani, w której moja dusza zakochaną była (...) <sup>71</sup>.

Jacek Grzybowski stoi na stanowisku, że niezaprzeczalna moc średniowiecznej nauki wynikała z pewnej odwagi podejmowania dyskusji, dialektycznych sporów, konstruowania dowodów potwierdzających rozumność wiary i inteligibilność przesłania Bożego zawartego w Objawieniu. Jednak, być może Dante Alighieri w tej kosmologicznej konstrukcji, nie jest bezkrytycznie oddanym uczniem św. Tomasza, który zasadniczo całym swoim dorobkiem ukazywał zrozumiałość i przenikliwość dla ludzkiego intelektu pojęć i prawd wiary<sup>72</sup>.

Do kategorii uniwersum symbolicznego zaliczam także, obecne w dziełach poety, prawo Boskie i ideę harmonii świata. Dla Dantego Alighieri prawo Boskie jest oczywiście zawarte w Piśmie Świętym. Ono też jest ostatecznym źródłem legitymizacji całej rzeczywistości społecznej. Na tymże prawie opiera się także Dantejskie przekonanie, że każda władza pochodzi od Boga – zarówno ta cesarska jak i papieska – zaś władza Rzymu jest prawomocna.

W ten sam poziom legitymizacji wpisuje się pojęcie harmonii świata, odnoszące się wszak jednoznacznie do porządku kosmicznego i antropologicznego i zwykle mocno związane z jakąś hierarchią. Najlepszym przykładem mogą tu być końcowe

<sup>68</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 2.8.14.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, 2.8.15.

<sup>71</sup> D. Alighieri, *Biesiada*, 2.8.16.

<sup>72</sup> J. Grzybowski, *Theatrum Mundi. Teologia i kosmologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009, s. 56.

słowa *Boskiej Komedii* związane z mistyczną wizją poety doświadczającego obecności samego Stwórcy. Otóż w 33 *Pieśni Raju*, gdzie opisuje Go, doświadczając przy tym całej geometrycznej harmonii i ładu wszechświata jako miłość wprowadzającą w ruch słońce i gwiazdy<sup>73</sup>.

Kolejne uniwersum nazwałabym uniwersum jedności kosmosu i człowieka. To uniwersum symboliczne, podejmuje stale próbę ustalania relacji antropologiczno-kosmicznej.

I tak, kiedy Dante wstępuje w bramy *Raju*, prosi Apollina – syna Zeusa i mitologicznego boga sztuki i poezji, a także przewodnika muz – by ten pomógł mu opisać *Niebo*. Poeta jest bowiem świadomy własnych ograniczeń werbalnych i komunikacyjnych. Zdaje sobie bowiem sprawę, a właściwie na tym etapie intuicyjnie przeczuwa, że jego kompetencje językowe są zbyt małe, by opisać doświadczenia, których będzie świadkiem w ostatnim etapie swojej podróży – w *Raju*.

Wergiliusz, który pomagał mu do tej pory konstruować sensowną interpretację własnych doświadczeń i przeżyć odszedł, a Beatrycze jeszcze nie dała się w tej roli poznać. Być może dlatego poeta ucieka do bogatego rezerwuaru tradycji mitologicznej, szukając w Apollinie oparcia i prosząc go o dar słowa, którym można opisać, to co transcendentne zasadniczo ze swojej natury i trudne do wyrażenia językiem. Dante, odnosząc się do złożoności i piękna wszechświata, będącego dziełem Boga stwierdza:

Rozum nasz tak w nim przepaściście ginie,  
że nie pociągnie za sobą pamięci<sup>74</sup>.

Tak więc racjonalizm postępowania, który nie pociąga za sobą pamięci może być w tym kontekście odczytany koniec pewnej drogi, historii, dotychczasowej biografii, a także koniec pewnego systemu uprawomocnień rzeczywistości społecznej. Podstawą ciągłości ludzkiej tożsamości jak i trwania instytucji społecznej jest bowiem pamięć, która łączy przeszłość z przyszłością, nadaje sens teraźniejszości i pozwala odnaleźć się człowiekowi w sensownym i uporządkowanym świecie codziennych doświadczeń, a także ludzkich relacji.

<sup>73</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 33, w. 145.

<sup>74</sup> D. Alighieri, *Tamże*, Raj, Pieśń 1, w. 8-9.



Wejście do nieba oczyszczonego z grzechów poety, ma zatem również charakter symboliczny: Oto bowiem następuje nowy początek. Czas zaczyna liczyć się od nowa. Dopiero teraz jego przewodniczka może mu wyjaśnić ład i harmonię wszechświata, wskazując na jego hierarchiczną strukturę, która ma cel w odniesieniu do najwyższych wartości. Beatrycze, w tym krótkim wykładzie, wskazuje poecie na jedność natury i całego kosmosu<sup>75</sup>. Jedność ta jest wynikiem działania prawa doskonałego, którego źródłem jest sam Stwórca.

Po zakończonym wywodzie, Dante nie odzywa się ani słowem do Beatrycze, o nic nie pyta, niczego nie komentuje. Wymowne milczenie ze strony poety, która kreśli dla niego zarys doskonałości raju jest najlepszym, choć pozawerbalnym, potwierdzeniem i legitymizacją wizji świata swojej przewodniczki.

W następnej *Pieśni* objaśnia ona wieszczowi istotę płam na księżycu oraz samą naturę tego ciała niebieskiego<sup>76</sup>. Poeta, zdumiony i zachwycony jej coraz większą doskonałością i pięknem jest tak onieśmielony, że nie jest w stanie zadać jej ani jednego pytania. Komunikacja pomiędzy Dantem a Beatrycze zostaje tu zaburzona przez odczucie poety co do niemożności wyrażenia słowami doświadczenia zachwyty i bliskiego obcowania z tym, co idealne, a więc z uniwersum kosmiczno-antropologicznym. Owo doświadczenie wyraża poeta w następujący sposób:

Wzrok mój, dopóki mógł ją ścigać snadnie,  
Biegł za nią; skoro kształty jej się zwały,  
Na celu pragnień swoich znów się kładnie,  
Ku Beatryczy obrócony cały  
Lecz grom piękności jej mię spiorunował  
Tak, że źrenicy zrazu nie zdzierzały,  
I usta moje pytające skował<sup>77</sup>.

Sens nie jest w tym przypadku negocjowalny i ustalany tak, jak było to w *Piekle* i *Czyśćcu*, gdy Dante podążał za Wergiliuszem. Język jako narzędzie legitymizacji wchodzi w tej relacji już na inny nieco poziom.

---

<sup>75</sup> Tamże, *Pieśń 1*

<sup>76</sup> Tamże, *Raj, Pieśń 2*.

<sup>77</sup> Tamże, *Raj, Pieśń 3*, w. 124-130.

Relacja z Beatrycze, ich wzajemne interakcje, mają inny schemat, który wydaje się być dosyć typowy, mianowicie: dość obszerne wywody Beatrycze są potwierdzane przez Dantego pozawerbalnie, co oznacza przyjęcie jej poglądów i wywodów. Jest to zwykle gest w postaci wyrazu twarzy, wzniesienia wzroku, istniejące jako legitymizacja tworząca się w procesie wzajemnej, interakcji. Jednakże w omawianym powyżej przypadku ma ona charakter komunikacji niewerbalnej, co oczywiście nie osłabia siły jej oddziaływania, a nawet wydaje się, że ją wzmacnia.

Ostatnie już wyróżnione przeze mnie uniwersum symboliczne to sytuacje graniczne. Dantemu nieobce bowiem są doświadczenia momentów pełnych walki, cierpienia i poczucia bliskości śmierci.

Pojęcie sytuacji granicznych po raz pierwszy zastosował niemiecki filozof Karl Jaspers stwierdzając, że są to świadome doświadczenia braku absolutu, o które jednostka „rozbija” się i których nie można zmienić, gdyż są nieuchronne, i nieuniknione i da się ich także oddzielić od samego istnienia empirycznego<sup>78</sup>.

To oczywiście coś więcej niż tylko bardzo trudne sytuacje życiowe. To raczej przeświadczenie jednostki, że znalazła się pomiędzy dwoma światami i koniecznością wyboru, z których każdy, w jakiś sposób, będzie niewłaściwy. Często w sytuacji granicznej człowiek nie wie, co począć z wiedzą oraz poczuciem sensu, który posiada.

Momenty te, ich definicje, wymykają się standardowym zabiegom uprawomocniającym rzeczywistość społeczną z powodu trudności znalezienia przekładu intersubiektywnego poprzez który człowiek mógłby zakomunikować bliźnim swoje unikalne doświadczenie. Ma on wręcz wrażenie, że ani dana sytuacja ani poprzednie jego doświadczenia nie są w stanie odpowiedzieć na pytanie o to, jak działać w takich momentach. Każda sytuacja graniczna ma bowiem istotny wpływ na samoświadomość jednostki a także na definiowanie owych przeżyć i wplatanie ich we własną biografię.

Sytuacją graniczną może być, jak już wcześniej wspomniałam: śmierć, choroba, nagła zmiana statusu materialnego, porzucenie, walka, trauma itd. Źródłem sytuacji granicznych są często interakcje międzyludzkie jako części składowe procesu socjalizacji – zarówno pierwotnej jak i wtórnej<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 62.

<sup>79</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne ...*, s. 142.

Są też one nieobce Dantejskim bohaterom, a szczególnie samemu poecie, który wielokrotnie staje w obliczu takich wyzwań podróżując w zaświatach. Sytuacja graniczna to doświadczenie, które przekazuje jednostce wiedzę, że dotychczas zinternalizowane normy nie stanowią już narzędzi rozwiązywania problemów obiektywnego świata, to przestrzeń, w której dokonuje się najlepsze samopoznanie i zrozumienie braków w zakresie posiadanej wiedzy.

W *Boskiej Komедии* występuje wiele takich momentów, co do których nie ma wątpliwości, że są sytuacją graniczną. Przemierzając bowiem wraz z Dantem kolejne etapy jego podróży przez *Piekło* i *Czyściec* aż do *Raju* można wyróżnić ich kilka.

I tak, jeśli chodzi o *Pieśń 1 Piekła*, Dante przechodzi z rzeczywistości swojego *Lebenswelt*, który zna i rozumie i w którym dokonywała się jego socjalizacja pierwotna do zupełnie innego wymiaru rzeczywistości<sup>80</sup>. Jej ograniczona komunikowalność, często transcendentny wymiar, brak wiedzy na temat obowiązujących w niej systemów normatywnych to podstawowe cechy nowej rzeczywistości. Wejście do ciemnego lasu będącego symbolem nie tylko grzechu, ale także moralnego błędzenia, niewiedzy i demoralizacji całej ludzkości jest dla niego zanurzeniem się w pewną rzeczywistość społeczną pozbawioną samolegitymizującej się oczywistości dnia codziennego<sup>81</sup>.

Pierwsze, dość powszechnie znane zresztą słowa eposu, są zapowiedzią licznych sytuacji granicznych, z którymi przyjdzie się poecie zmierzyć. Brzmiały one następująco:

W życia wędrówce na połowie czasu  
Straciwszy z oczu szlak niemyślnej drogi  
W głębi ciemnego znalazłem się lasu.  
Jak ciężko słowem opisać ten  
Bór, owe stromych puszczy pustynne dzicze,  
Co mię dziś jeszcze nabawiają trwogi<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Piekło*, *Pieśń 1*.

<sup>81</sup> Tamże, *Piekło*, *Pieśń 1*, w. 1-6.

<sup>82</sup> Tamże.

Stan grzechu jest bowiem zawsze nieuniknionym wstępem do pełnego potępienia, a więc – z chrześcijańskiego i Dantejskiego punktu widzenia – śmierci duszy.

Dante, poza tym, nie ma komu zakomunikować swojej rzeczywistości na tym etapie. Nie wchodzi z nikim w interakcje, a zobiektywizowany we Florencji świat, który bez najmniejszych problemów wyrażał, posługując się biegle dialektem tokańskim (jak i łaciną) – milczy. Zinternalizowane normy są bezużyteczne. W tej sytuacji jest w stanie zrobić tylko kilka kroków. Dante, który był ambasadorem Florencji wysłanej do Rzymu by pertraktować z papieżem<sup>83</sup>, zupełnie nie wie jak ma zachować się w nowej rzeczywistości. Początkowe strofy poematu to zasadniczo, w sensie socjologicznym, opis doświadczenia anomii społecznej, nie podlegającej regułom zasad i sensu, nie dające się przez to uprawomocnić.

Owo poczucie pustki i osamotnienia jest związane z poczuciem chaosu, nieprzewidywalności przyszłości, lękiem. To właśnie jest pierwsza i być może najistotniejsza sytuacja graniczna: owo przejście od życia do zaświatów. Poeta porównuje je do umierania, a w szerszym wymiarze do próżni społecznej.

Najważniejszy jednak przekaz owego wstępu do czeluści jest taki, że sytuacja taka może trwać jedynie bardzo krótko. Ogromny lęk, który towarzyszy głównemu bohaterowi przerasta każdego człowieka. Nadzieja, na znalezienie choćby zarysu dotychczasowego *Lebenswelt* pojawia się wraz z dostrzeżeniem cienia Wergiliusza. Poeta w taki oto sposób opisuje owo doświadczenie:

Już moje stopy w dół się obsuwały  
Gdy przed oczyma kształt się zjawił mglisty  
Jakby milczeniem długim spowietrzały.  
Gdym go obaczył w puszczy opoczystej:  
Pożal się proszę – wołam do zjawienia –  
Cień-li czy człowiek jesteś rzeczywisty<sup>84</sup>!

---

<sup>83</sup> Dante został wysłany jako przedstawiciel do San Gimignano w imieniu stronnictwa Gwelfów. Miało to miejsce 7 maja 1300 r. Doceniano bowiem jego wiedzę i talent dyplomatyczny. Zob. *A Chronology of the Life of Dante Alighieri*, w: *The Dante...* s. 897.

<sup>84</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 1, w. 64-66.

Interesującym, a przede wszystkim znaczącym z perspektywy posiadanej wiedzy jest sposób osławiania niecodziennej rzeczywistości poprzez porównania jej do obrazów z życia ziemskiego, które poeta na pewno dobrze znał. Zabieg ten ma na celu jak największe złagodzenie grozy oraz nieprzewidywalności tego, co się stanie. Trudno bowiem wydarzenia i zjawiska widziane po raz pierwszy w życiu uczynić zrozumiałymi i wyrażalnymi za pomocą języka. Czasem można odwołać się do tego, co znane, poznawalne zmysłami i uznawane za naturalne.

Dante, dla przyszłego czytelnika, dokonuje takich porównań właśnie w *Pieśni 9 Piekła*, kiedy Wergiliusz zwraca jego wzrok ku trudnemu do opisanego zjawisku. Oto bowiem jakaś bardzo dziwnej natury mgła unosi się nad falami Styksu. Jest ona „(...) gryząca, zgęśla w oparów natłoku”<sup>85</sup>. To trudne do opisanego, paraliżujące ludzkie zmysły zjawisko, przykuwa uwagę wędrowców, gdyż nagle dusze potępieńców zdają się uciekać w wodne głębiny, widząc jak anioł suchą nogą przechodzi przez wody rzeki.

W związku z tym, świat niewyraźny, świat piekielny i złowrogi staje się bardziej dostępny ludzkiej wyobraźni i wiedzy dzięki, takim jak ten, opisom:

Jak przed zjawieniem jadowitej żmije  
Stado żab w wodzie nagle się rozprószy  
I do dna tonie, i tam w grunt się ryje,  
Tak więc tysiączne, skazane katuszy,  
Zbiegły przed Jednym przerażone duchy.  
Który po Styksie stąpał jak po suszy<sup>86</sup>.

Uniwersum symboliczne tego niecodziennego doświadczenia, staje się dla jednostki możliwe, jedynie poprzez porównanie owego doświadczenia do znanych mu wyobrażeń, przeżyć i sytuacji.

Podobną próbę przybliżenia świata czeluści i przeżywanej sytuacji granicznej do tego codziennego, ziemskiego, danego w doświadczeniu życia, podejmuje Dante pod koniec omawianej tu *Pieśni*.

Oto mianowicie jawią się jego oczom sceny przerażające i nadzwyczajne: widzi otwarte i płonące groby heretyków. Tkwią oni w nieomkniętych trumnach i wydają

<sup>85</sup> Tamże, *Piekło*, *Pieśń 9*, w. 75.

<sup>86</sup> Tamże, w. 76-81.

z siebie jęki i lamenty. Płomienie, które ich trawią są – jak opisuję tę scenę poeta – większe niż „wszelkie hutnicze upały”<sup>87</sup>. Natomiast sam ten osobliwy cmentarz porównuje do skał podmywanych przez morze<sup>88</sup>. Zapewne chodziło o to, by oddać ogrom przestrzeni, którą zajmował cmentarz i ujawnić znaczną liczbę odstępców od wiary, a także wskazać na trwałość wiary legitymizującej chrześcijański porządek społeczny. Jednocześnie miało to oczywiście ostrzec potomnych przed zgubnymi skutkami herezji. Poniżej przedstawiam fragment opisu tej sceny.

Jak w Arles, gdzie Rodan rozlewa żuławy  
Lub w Pola, gdzie wzdłuż Quarnera wybrzeży  
Morze podmywa italskie dzierzawy  
Pole się groby kamiennymi jeży  
Tak tu grobowców sterczą nagie skały (...) <sup>89</sup>.

Owo obrazowe i jednocześnie silnie zabarwione emocjonalnie przesłanie miało mieć zapewne również dydaktyczny jak i moralizatorski charakter, zaś opis przedstawionych tu sytuacji granicznych wymagał od poety szczególnie wytrawnego kunsztu literackiego i wrażliwości społecznej.

---

<sup>87</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 9, w. 120.

<sup>88</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 9, w. 114.

<sup>89</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 9, w. 112.

# ROZDZIAŁ VIII

## SYMBOLE JAKO WSPÓŁ-PREZENTACJE PORZĄDKUJĄCE

Odnosząc się do koncepcji Alfreda Schütza bazującej na apercepcji analogicznej tworzącej pary znaczeń w symbolice, a więc relacjach współ-prezentacji, chciałabym przypomnieć, że element współ-prezentujący i współ-prezentowany należą zwykle do dwóch różnych rzeczywistości<sup>1</sup>.

W twórczości Dantego Alighieri wiele jest takich współ-prezentacyjnych relacji tworzących język symboliczny dzieł autora. Oczywiście nie sposób w tym miejscu opisać ich wszystkich i nie to jest celem niniejszej rozprawy.

W tym rozdziale zaprezentowane zostaną więc jedynie te relacje współ-prezentacji, które stanowią podstawową konstrukcję symboliczną, budując zarazem uniwersum symboliczne światów społecznych w twórczości Dantego.

W tym miejscu trzeba przypomnieć, że element współ-prezentujący należy zwykle do rzeczywistości życia codziennego świata materialnego, który często można zaliczyć do obiektów fizycznych, zaś drugi element owej pary, a więc element współ-prezentowany reprezentuje świat duchowy, metafizyczny i może – w zależności od kontekstów kulturowych – zmieniać swoje znaczenia<sup>2</sup>.

W poniższym rozdziale zaprezentowane zostaną, najważniejsze, w mojej opinii, relacje współ-prezentacyjne, które posiadają charakter porządkujący uniwersa symboliczne w twórczości Dantego Alighieri.

---

<sup>1</sup> A. Schütz, *Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo*, w: Tenże: *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2012, s. 62.

<sup>2</sup> Tamże, s. 99.

## 8.1 Wergiliusz

---

Pierwsza, a zarazem najważniejsza i poznawczo najbardziej obiecująca z tych współ-prezentacji, reprezentowana jest przez postać Wergiliusza.

Wergiliusz już w starożytności uznawany był za wielkiego poetę, myśliciela, skarbnicę wszelkiej wiedzy. Powszechnie ceniony był jako największy epik rzymski, a jego styl stał się wzorem do naśladowania przez następców. Zalicza się go także do najważniejszych poetów w dziejach światowej literatury. To twórca *Bukolików*, *Georgików*,<sup>3</sup> a wreszcie *Eneidy*,<sup>4</sup> która przyniosła mu sławę i podziw pokoleń.

Relacja pomiędzy Wergiliuszem a Dantem jest odzwierciedleniem stosunku niemal synowskiej miłości autora *Boskiej Komedii* do swojego ojca duchowego. Podziw, a wręcz miłość, którą Dante żywił dla swojego przewodnika po zaświatach jest szczególną relacją. Jest to duchowe spotkanie dwóch gigantów poezji. Stąd też wyłania się oczywisty dość, ale bardzo istotny schemat współ-prezentacji, w którym **Wergiliusz reprezentuje rozum** i racjonalizm postępowania.

Zdaniem badacza literatury Ernsta Roberta Curtiusa, Wergiliusz posiadał całą niemal sumę – na owe czasy – ludzkiej wiedzy<sup>5</sup>. Jest to zatem postać istniejąca historycznie w świecie przeżywanym, gdyż wykracza znacznie, ze względu na kapitał posiadanej wiedzy, poza ramy literatury. Wergiliusz jako poeta, myśliciel i mędrzec oraz jako postać historyczna jest więc elementem współ-prezentacyjnym, według założeń Schützta, zaś rozum, którego jest symbolem, jest elementem współ-prezentowanym mieszczącym się, zgodnie z teorią, w schemacie kontekstualnym.

Poza tym, autor *Eneidy* w relacjach współ-prezentacji występuje też w innym charakterze. Wergiliusz jako poeta i poezja, jest obecny w zaświatach *Boskiej Komedii*, a gdy zostaje przyjęty do grona wielkich poetów, zaczyna stanowić łącznik pomiędzy wiekami średnimi a starożytnością, przyczyniając się do ciągłości narracji literackiej i historycznej<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Zob. Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1953.

<sup>4</sup> Zob. Wergiliusz, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, Wrocław 2004.

<sup>5</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. i opr.: A. Borowski, Kraków 2009, s. 367.

<sup>6</sup> W *Boskiej Komedii* w 4 Pieśni Piekła pojawiają się inni starożytni mistrzowie pióra, tacy jak: Homer, Owidiusz, Horacy i Lukan, którzy pozdrawiają Dantego, a zaszczycając go swoją obecnością uprawomocniają jego misję poetycką. Zob. D. Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009, Piekło, Pieśń 4.



Z kolei **Wergiliusz, jako Dantejski przewodnik i doradca**, tworzy kolejny schemat współ-prezentacji. To bowiem autorytet służący swojemu podopiecznemu dobrą radą i wyjaśniający doświadczenia w zaświatach. Tym samym, stanowi on element współ-prezentowany w odniesieniu do oddania, służby, pomocy i ojcowskiej troski. Należy również pamiętać, że już od początku Dante odnosi się do Wergiliusza słowami: „Mistrzu mój, wiedzy i sztuki zaszczycie”<sup>7</sup>. Mimo to jednak, autor *Eneidy* jest przez Dantego umieszczony w Przedpieklu, z prostej oczywiście przyczyny: jako człowiek żyjący przed narodzeniem Chrystusa nie został ochrzczony, stąd też nie mógł mieć udziału w zbawieniu. Sam Wergiliusz tak oto tłumaczy poecie fakt swojego pobytu w Przedpieklu:

Pobyt znosimy tutaj bezkatuszny,  
W tęsknocie żyjąc próżnej i bezczynnej<sup>8</sup>.

Wergiliusz występuje również jako przedstawiciel grupy nieochrzczonych i równocześnie starożytnych mędrców i poetów. Z miejsca, które oni zamieszkują, nie dochodzą głosy jęków cierpienia ani okrzyki strachu i bóleści, a on sam tak oto opisuje dusze nieochrzczone:

Chociaż w pogańskiej przyszli na świat wierze,  
Czci potem Bogu nie złożyli winnej;  
Do ich gromady oto sam należę.  
Dla tej usterki, nie dla winy innej<sup>9</sup>.

Dante, pragnąc znaleźć samego Boga, dowiedzieć się czym jest dobro, miłość zbawienie, najpierw styka się z mądrością i wiedzą uniwersalną swojego przewodnika. Dopiero jednak po przebyciu znacznej części zaświatów rozumie on, że sama wiedza jest ograniczona i nie wystarcza do osiągnięcia wiecznego szczęścia i zbawienia. W tym

---

<sup>7</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 1, w. 73.

<sup>8</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 4, w. 42.

<sup>9</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 4, w. 34-40.

sensie przewodnik włoskiego wieszczą występuje – jako element współ-prezentowany oznaczający nie tylko wiedzę, ale również, a może przede wszystkim – jej ograniczenia. W tej relacji zatem **Wergiliusz reprezentuje ograniczenia ludzkiej wiedzy**.

Jak wiadomo, autor *Boskiej Komedii*, na początku swojej podróży, spotyka Wergiliusza, a ten przedstawia mu, w dużym skrócie, swoją biografię. Wergiliusz czyni to w sposób sensowny i uporządkowany, a więc najpierw przedstawia siebie samego i swoje korzenie rodowe<sup>10</sup>, następnie umieszcza swoje przyjście na świat na osi historii i czasu. Określa on przy tym swoją misję, interpretując ją poprzez pryzmat osiągnięć przede wszystkim poetyckich, nie zaś – filozoficznych<sup>11</sup>.

Dante dokonuje zatem znaczącej reinterpretacji znaczenia tej postaci historycznej, gdyż to właśnie poezja, a nie filozofia, jest w stanie odpowiedzieć pozytywnie na jego pytania o sens życia: tego doczesnego i wiecznego.

Stąd też wyłania się kolejna współ-prezentacja, a więc **Wergiliusz jako sens poezji** (i reprezentant zachodniej literatury klasycznej) wyjaśniający Dantemu, że droga przez ciemny las, zagrodzona zresztą przez trzy nieprzejdane zwierzęta, jest drogą niewłaściwą, błędną, nie prowadzącą do celu.

W tej sytuacji współ-prezentacyjnej, Wergiliusz występuje jako element współ-prezentowany w ukazywaniu drogi ludzkiego życia dzięki literaturze. W tych okolicznościach ma miejsce akt bezgranicznego zaufania, którym obdarza poeta swojego przyszłego przewodnika, gdy w trwodze, zdając sobie sprawę z możliwości utraty życia, powierza się jego opiece i przewodnictwu<sup>12</sup>. Wergiliusz w owym momencie zwraca się do Dantego w następujący sposób:

Ścieżki potrzeba obrać tobie inne -  
Rzekł widząc oczu moich zapłakanie -  
Jeżeli przebrnąć życzysz tę gęstwinę<sup>13</sup>.

Profetyczny wymiar przyszłych wydarzeń czekających Dantego i ich jasne, logiczne przedstawienie przypieczętowują przyjaźń obu pielgrzymów powodując, że

<sup>10</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 1, w. 70-73.

<sup>11</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 1, w. 73.

<sup>12</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 1, w. 79 -82.

<sup>13</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 1, w. 91-93.

Dante nie zadaje już żadnego pytania. Swoje życie, zdrowie, plany na przyszłość powierza w jego ręce, tym samym legitymizując przewodnictwo swojego mistrza podczas całej podróży. Dante nie jest w stanie na tym etapie opisać nowej rzeczywistości i znaleźć jej odniesienia do własnego świata przeżywanego. Na tym etapie podróży musi poddać własną wolę i myśli swojemu największemu autorytetowi i robi to. Zatem w tej relacji **Wergiliusz oznacza zaufanie**.

W 2 *Pieśni Piekła*, florencki poeta podąża za swoim mistrzem, jednak nadal nie rozumie on, dlaczego musi przejść tą drogą do osiągnięcia swojego celu. Wieszczy pograża się w przytoczonych poniżej wątpliwościach:

Lecz ja co? Skąd mi Łaska? Jam nie drugi  
Eneasz ani Pawła hart posiadam<sup>14</sup>.

Wątpliwości jako efekt działającego rozumu i samokrytycyzmu nie są autorowi dzieła obce. Nieraz jeszcze będzie ich podczas swojej wędrówki doświadczał.

Dante kontynuuje swoją podróż, schodząc coraz niżej do piekielnych czeluści. Właśnie w nich, w sposób szczególny, przejawia się Dantejski wstręt to zdrady, jego skrajna odraza wobec – jak się wydaje – najpodlejszych z ludzi. Poeta spycha ich na margines człowieczeństwa, gdyż dla niego reprezentują oni skrajne zezwierzęcenie.

I tak, na przykład, widząc przerażającą postać władcy piekła – Lucyfera, wieszcz ulega panice i pełen lęku chwyta Wergiliusza za szyję. Poza tym, zwraca się do niego nazywając go wodzem, i skrupulatnie wykonuje, bez zawahania każde jego polecenie<sup>15</sup>.

Wergiliusz zaś wydaje mu rozkazy, przemawiając jako autorytet i niestrudzony przewodnik, dokładnie rozumiejący swoją rolę. Dante nigdy mu się nie przeciwstawia, choć przecież – co należy podkreślić – zupełnie nie zna planu swojej podróży. Nie można tu mówić przecież jakiegokolwiek wytyczonej trasy, czy też o ograniczonej nawet możliwości przewidzenia przyszłych zdarzeń. Na nic nie można się przygotować.

Twórca *Eneidy* odwzajemnia mu się traktując go jako syna i podopiecznego. Umacnia go widząc, że jego rozum i zmysły, jak i wola słabną, widząc coraz

---

<sup>14</sup> Tamże, *Piekło*, *Pieśń 2*, w. 31-32.

<sup>15</sup> Tamże, *Piekło*, *Pieśń 34*, w. 70.

potężniejsze działanie zła. Przejawia się ono także w innej formie. Otóż będąc u wrót szatańskiego grodu demony, w ogromniej liczbie pragną rozdzielić obu podróżników<sup>16</sup>. To jeden z nielicznych momentów, w których sam **Wergiliusz** (element współ-prezentujący) **staje się odniesieniem współ-prezentacyjnym odwagi i determinacji** (elementy współ-prezentowane) i to pomimo wrażenia, że jest chwilowo bezradny.

Celem demonów jest bowiem pozbawienie Dantego jego jedynej zresztą wsparcia i przewodnika i sparaliżowanie umiejętności trzeźwego osądu zdarzeń i doświadczeń, co w prostej linii prowadzi do zaniechania swojej wędrówki i powrotu na ziemię. W tych oto okolicznościach Dante zwraca się do niego bardzo bezpośrednio, z wielkim zaufaniem i niemal czułością:

Wodzu mój luby, coś nad siedem razy  
Krzepił otuchę i zwalczał zawady,  
Stojące w drodze mojej dla obrazy.  
Niech nie zostanę słaby i bez rady<sup>17</sup>.

Autor *Eneidy* pociesza i umacnia swojego podopiecznego, daje mu gwarancję swojej codziennej opieki i ochrony, zapewnia, że go nie opuści i będzie strzegł jego bezpieczeństwa.

Wydaje się zatem, że kluczowe potrzeby Dantego są, przynajmniej w tym momencie, zabezpieczone. Florencki wieszcz, w momencie ogarniających go wątpliwości, wzmacnia oczywiście swoje więzi z Wergiliuszem. Jego poczucie bezsilności i bezradności wobec piekielnych doświadczeń zostaje zastąpione przez pewność ochrony ze strony jego mistrza. A dzieje się to właśnie dzięki pytaniom, które zadaje wieszcz Wergiliuszowi i odpowiedziom, które od niego słyszy.

Język jest tu zatem niewątpliwie najważniejszym narzędziem wbudowania ładu jego mikroświatów, bo tak przecież należałoby nazwać wszystkie poszczególne kręgi piekielne i czyścicowe. Każdy z nich dostarcza nową wiedzę poecie. Każdy jest niepowtarzalnym doświadczeniem, którym – niestety – z nikim oprócz starożytnego poety nie może się podzielić. Nie może także zweryfikować i ostatecznie

---

<sup>16</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 8, w. 82.

<sup>17</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 8, w. 97-100.

zobiektywizować swoich przekonań, swojej wiedzy, postaw moralnych (wobec spotykanych w Piekło grzeszników) poprzez kontakt z innymi ludźmi.

Kolejne odniesienie współ-prezentacyjne to **Wergiliusz jako kultura i cywilizacja starożytnego Rzymu** (elementy współ-prezentowane). W tym odniesieniu Wergiliusz jest symbolem wszystkiego, co ludzkie i społeczne zarazem, zaś w tej sytuacji odniesienie współ-prezentacyjne dotyczy społeczeństwa w najbardziej ogólnym rozumieniu tego pojęcia. Elementem współ-prezentowanym są tu: wspólnota rodzaju ludzkiego oraz świadomość uniwersalizmu ludzkich pragnień, występujące tu jako wartości ponadczasowe i ogólnoludzkie, czytelne dla wszystkich odbiorców.

W Dantejskiej rzeczywistości *Piekieła*, nietrudno dostrzec pewien wspólny mianownik łączący wszystkich potępieńców. Jest nią odstępstwo od jakiejś społecznie wytyczonej normy (a nawet brak internalizacji norm) jej nadużycie, nadinterpretacja lub po prostu nieświadomy błąd. Jednostka będąca ofiarą takich wypaczeń staje się zamknięta, niewzruszona i zimna. Nie widzi motywacji do nawrócenia i otwarcia się na poprawę moralną i łaskę Bożą.

Dlatego też poeta jest przynaglany w *Pieśni 9 Piekieła* przez Wergiliusza, by ten odwrócił się tyłem, w takim znaczeniu, by odwrócił się od błędów<sup>18</sup>. Następnie Wergiliusz sam odwraca twarz Dantego ku przeciwnej stronie i zasłania jego oczy. W tym odniesieniu współ-prezentacyjnym **Wergiliusz to obrońca człowieka przed błędem, wypaczeniem i grzechem zmysłowości**, które w tym odniesieniu są elementami współ-prezentowanymi. Starożytny poeta odnosi się więc do ludzkiej wiedzy moralnej nawołując:

O wy, jasnego zdolni rozeznania!  
Patrzcie nauki, która z osłoniętej  
Niezwykłe mowy tajną myśl wyłania<sup>19</sup>.

Często Dante, kierując się intuicją, spogląda na swojego mistrza chcąc w jego geście, wyrazie twarzy czy też spojrzeniu znaleźć odpowiedź na pytanie, którego nie ma

---

<sup>18</sup> Tamże, *Piekieło*, *Pieśń 9*, w. 55-57. Chodzi tu o spotkanie z Meduzą, na której widok osoba patrząca zamieniała się, według podań mitologicznych, w kamień.

<sup>19</sup> Tamże, *Piekieło*, *Pieśń 9*, w. 61-63.

odwagi zadać<sup>20</sup>, a które jest mu niezbędne by dokonać wysiłku obiektywizacji rzeczywistości. Czasami wydaje się zbyt przytłoczony ogromem nowych doznań i mrocznych scen, które ukazują się jego oczom i których wydaje się, że nie potrafi nawet nazwać.

To bowiem, co obce jest doświadczeniu życia codziennego, a co nie pozostaje poza możliwościami wyobraźni poety, nie przerasta jego kompetencji językowych. To jednak, co jednostkowe, niepowtarzalne, nieporównywalne z niczym, z czym miał do czynienia lub o czym słyszał w swojej ojczystej ziemi, nie daje się zwykle wyrazić słowami.

Jeden z przykładów związany jest z sytuacją, gdy oto obaj wędrowcy spostrzegają nad Styksem anioła, który przybywa im z pomocą. Dante, nie znając odpowiedzi czy też – rzecz by można – wzoru zachowania w tej sytuacji szuka wsparcia ze strony swojego mentora odnosząc tak do tej sytuacji:

Spojrzę na Mistrza, a on znak mi dawał,  
Abym stał cicho i pochylił czoła<sup>21</sup>.

Nie zawsze jednak Wergiliusz pozostawia wszystkie pytania poety bez dodatkowych wyjaśnień, sugestii czy ukrytych komentarzy. Nie jest przecież tylko tłumaczem struktury zaświatów ani substytutem kompasu, wskazującym którądy wiedzie kolejny etap podróży i gdzie są kolejne bramy, mury, wyjścia czy też potencjalne niebezpieczeństwa. Zdaje on sobie sprawę z tego, że część piekła florenckiego wieszczą jest w nim samym. To przecież nikt inny jak on: Dante - grzesznik znalazł się gdzieś w kwiecie wieku na rozstaju dróg, a więc moralnym rozdrożu. Wergiliusz buduje więc jego własną świadomość niedoskonałości, tworząc fundament kolejnych subiektywnych przeżyć, które będą później mogły być podzielane z innymi w intersubiektywnej przestrzeni.

Bardzo wyraźnie widać to w *Pieśni II Piekła*, gdzie objaśnia on poecie strukturę dolnego *Piekła* oraz zasady podziału grzeszników ze względu na stopień oddalenia od

---

<sup>20</sup> Zdarza się, że Dante jest osłupiały z nadmiaru wrażeń, niezdolny do oceny sytuacji. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 43, w. 88.

<sup>21</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 9, w. 86-87.

Boga<sup>22</sup>. Otóż w pewnym momencie Dante pyta swojego mistrza o zasady rządzące przypisywaniem pewnej grupy cierpiętników do odpowiednich kręgów piekielnych. Na to Wergiliusz odpowiada, z pewnym zniecierpliwieniem i być może nawet rozczarowaniem (wiedzą Dantego) na to pytanie<sup>23</sup>. Wydaje się w tym momencie, że zakłada on bowiem solidne przygotowanie ze strony Dantego dotyczące znajomości dzieł Arystotelesa. Do niego to bowiem odwołuje się tłumacząc moralną strukturę tej części Piekła. Chodzi tu bowiem o *Etykę* Arystotelesa, według której niepowściągliwość, złość i zwierzęcość to grzechy, które Bóg uznaje za obrzydliwe. W tym przykładzie występuje odniesienie współ-prezentacji, w którym **Wergiliusz to nauka moralna starożytnej filozofii** (element współ-prezentowany).

Po opuszczeniu *Piekła* poeta przejść musi przez kolejny etap swojej podróży. Jest nią *Czyściec*.

W *Pieśni 27 Czyścica* ma miejsce bardzo istotny wykład Wergiliusza, między innymi o roli rozumu, który wyciąga wnioski na podstawie doświadczeń. Tam też Wergiliusz zachęca Dantego, by on sam przekonał się o prawdziwości pewnych twierdzeń nie opierając się – jak dotąd – na jego autorytecie, ale na własnym doświadczeniu<sup>24</sup>. Ma to miejsce wtedy, gdy Dante przerażony wizją własnej osoby trawionej przez płomień ognia, uzyskuje zapewnienie od Wergiliusza, że w *Czyścicu*, na tym etapie podróży nie grozi mu utrata życia. Przewodnik poety uzasadnia swoje twierdzenie poprzez wyjaśnienie, że oto w tym momencie znajdują się przecież obaj (a właściwie należy też zaliczyć tu poetę Stacjusza<sup>25</sup> idącego między nimi) bliżej Boga, więc nie ma się czego obawiać.

Poza tym, Wergiliusz odwołuje się do przeszłych doświadczeń, które razem przeżyli (np. lot z *Piekła* na Gerionie)<sup>26</sup>. Następnie zachęca go do włożenia swojej szaty do ognia czyśccowego, by mógł się naocznie przekonać, że nie ma on mocy niszczycielskiej. Przedstawiam omawiany fragment:

---

<sup>22</sup> Tamże, *Pieśń 11*.

<sup>23</sup> Tamże, *Pieśń 11*, w. 76-78.

<sup>24</sup> Tamże, *Czyściec*, *Pieśń 27*.

<sup>25</sup> Stacjusz pojawia się w *Pieśni 21 Czyścica*. Był poetą neapolitańskim urodzonym ok. roku 40 p. n. Ch. Nie ukończył swojego dzieła literackiego *Achilledy*.

<sup>26</sup> Lot na mitycznym potworze Gerionie opisany został w *Pieśni 7 Piekła*. Gerion był trójgłowym stworem, symbolem zdrady. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, *Piekło*, *Pieśń 7*, w. 115 i inn.

Choćbyś lat tysiąc w tych płomieniach na dnie  
Gorzał i płonął jako wiór paździerzy  
Wiedz, że włos jeden z głowy twej nie spadnie.  
Jeśli dowodów żąda nim uwierzy  
Twój ludzki rozum, to pozbądź wątpienia  
Włożywszy w ogień rąbek swej odzieży<sup>27</sup>.

Słowa te to preludium do ostatecznego rozstania mistrza z jego uczniem. Wergiliusz bowiem wkrótce odchodzi.

Dotychczas, w każdym momencie, gdy wzrok Dantego i jego umysł nie potrafiły nazwać i zinterpretować kolejnych zdarzeń w zaświatach, jego towarzysz podróży tłumaczył ów piekielny i czyścowy język zjaw, obrazów, cieni, a przede wszystkim ogromu cierpienia, na mowę poety, którą ten mógłby przyjąć, zrozumieć i dokonać jej legitymizacji. Wergiliusz, w tym jednak momencie, przekonuje Dantego, że jest on do tej próby (a więc do samodzielnej podróży) już przygotowany, gdyż jego rozum poznał prawdę, a sumienie zostało oczyszczone. Scena ta ma miejsce w bardzo znaczących okolicznościach. Oto poeci wspinający się na szczyt góry czyścowej docierają niemal na jej szczyt<sup>28</sup>.

W tej samej niemalże chwili, po przestąpieniu ostatniego progu *Czyścca*, Dante opisuje swoje uczucia związane z tym faktem. Czuje się szczęśliwy i wolny, pełen nadziei i odwagi, by pokonać dalszą drogę. Mówi, że ma wrażenie, że wyrosły mu skrzydła<sup>29</sup>. To zapewne skutek wewnętrznego oczyszczenia z win i samopoznania.

Wtedy właśnie, Wergiliusz znacząco na niego spogląda i dokonuje moralnego podsumowania całej dotąd przebytej razem drogi. Informuje on swojego podopiecznego, że oto dopełniła się miara zła i cierpienia, którego musiał doświadczyć: zarówno tego ziemskiego, jak i istniejącego w zaświatach.

Na zakończenie wspólnej wędrówki rzez zaświaty, opiekun Dantego ocenia, niczym egzaminator, że oto Dante nabył umiejętności odpowiedniej oceny rzeczy oraz posiada zobiektywizowaną, w ogniu doświadczeń, wiedzę. Wergiliusz kończy swoją podróż z poetą tak:

---

<sup>27</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Czyściec*, Pieśń 27, w. 25-30.

<sup>28</sup> Czyściec Dantego miał bowiem kształt stożka, umieszczony był na środku oceanu. Obaj poeci widzą górę czyścową po wyjściu z piekieł. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, *Piekło*, Pieśń 34, w. 136-139.

<sup>29</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Czyściec*, Pieśń 28, w. 125.



Nie czekaj głosu mego ni skinienia:  
Sąd twój dziś wolny, pewny, niezmacony;  
głupstwem by było nie iść w trop sumienia.  
Ja ci udzielam mitry i korony<sup>30</sup>.

Ostatnie zdanie urosło do rangi znanego cytatu, podobnie zresztą jak i pierwsze i ostatnie słowa tego eposu. Oznaczają one, że Wergiliusz stwierdza, iż poeta zasługuje na pełnię władzy nad samym sobą. Występuje tu schemat współ-prezentacji, w którym **Wergiliusz reprezentuje wiarę w człowieka**. Wiara jest tu oczywiście elementem współ-prezentowanym, ukazującym zaufanie do ludzkiej zdolności do podejmowania mądrych decyzji i trudnych wyzwań. Jest to akt zaufania wobec skuteczności nauki, którą Dante u swojego mistrza pobierał; od tego momentu bowiem włoski poeta powinien być już sam dla siebie przewodnikiem w kolejnej, ostatniej już części wędrówki. Jest nią, w zamyśle wieszczą, cel ostateczny każdego wierzącego, a więc przynoszący zbawienie i życie wieczne – raj.

Poza tym, w tym miejscu fabuły *Boskiej Komedii* autor *Eneidy* oddaje niejako swojemu podopiecznemu z powrotem cały kapitał zaufania, którym ten go na początku znajomości obdarzył. I tym oto sposobem krąg interakcji bazujący na zasadzie wzajemnego zaufania mistrza i jego ucznia zamyka się.

Na zakończenie tych rozważań nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie. Otóż do końca wędrówki przez *Piekło* i *Czyściec* Dante podlegał pełnej kontroli rozumu, choć bywało, że omdlewał z przerażenia, aby – być może – nie stracić nadziei; nadziei, czyli pewnego rodzaju sensu, który uzasadniał to, co posuwały mu zmysły i podpowiadał świat jego życia codziennego.

Z tej piekielnej i czyścicowej walki autor włoskiego eposu narodowego wychodzi zwycięsko: zachował jedność swojego świata i jego legitymizację, ciągłość biografii, własną tożsamość i poczucie sensu. Nie odrzucił także siebie samego, współcierpiącego z innymi. Nie odrzucił także ich światów społecznych (tych ziemskich i tych z zaświatów). Odrzucił zło, nie odrzucając człowieka.

---

<sup>30</sup> Tamże, *Czyściec*, Pieśń 27, w. 139-142.

## 8.2 Beatrycze

---

Należy w tym miejscu przytoczyć inne, także bardzo istotne schematy współ-prezentacji. Otóż Dantejską przewodniczką po *Raju*, jest już nie Wergiliusz, a uznawana za ukochaną Dantego z lat młodości – Beatrycze. **Beatrycze jako teologia** (element współ-prezentowany) i **Beatrycze jako Kościół** (będący elementem współ-prezentowanym) służy przybliżaniu Dantemu prawd wiary i umacnianiu go w realizacji postanowień.

Beatrycze przejmuje w dalszym etapie wędrówki rolę Wergiliusza, gdyż społeczna rzeczywistość doświadczana przez poetę wymaga dalszej interpretacji, by uczynić jego własne życie sensowym, celowym nie tylko dla samego siebie. Zrozumienie czasu i historii, dążenie do pocucia ciągłości doświadczenia przez odnoszenie go do innych ludzi, nadanie światu sensu i nadziei na poprawę jego moralnej kondycji – oto zadania, w realizacji których rola przewodniczki poety jest kluczowa.

To właśnie Beatrycze wyjaśnia pocie skomplikowane **losy Wozu** (element współ-prezentujący) **czyli Kościoła** (element współ-prezentowany)<sup>31</sup>. Kościół bowiem, będący w ciągłym konflikcie z władzą cesarską walczył, w powszechnym mniemaniu, o władzę świecką i angażował się zanadto w sprawy ziemskie. Częste zmiany osobowe na tronach papieskich, demoralizacja, zepsucie obyczajów, zbytnia troska o dobra materialne i zaniedbywanie starań o sprawy duchowe, o czym już wspominałam w tej pracy, były – w mniemaniu poety – wizytówką ówczesnych relacji państwowo-kościelnych<sup>32</sup>.

Jego ukochana, która w bardzo w młodym wieku straciła życie i którą poeta spotyka żegnając się z *Czyścim*, stanowi nie tylko odpowiednik Wergiliusza przeniesiony na poziom rajskiej transcendencji. Stanowi ona manifestację wiary i teologii, ale nie w znaczeniu zastępowania Wergiliuszowego racjonalizmu swoją kobiecą wiarą i wielkimi cnotami, lecz przez kontynuację ukazywania Dantemu drogi do najwyższego szczęścia, którym jest osiągnięcie zbawienia.

W tym schemacie jest **Beatrycze współ-prezentacją zbawienia**. Wiara nie zastępuje rozumu, chce powiedzieć przez to Dante, wiara jest jego zdobyczą

---

<sup>31</sup> Tamże, *Czyściec*, Pieśń 32, w. 142-147.

<sup>32</sup> Tamże, *Czyściec*, Pieśń 32, w. 149-152.

i osiągnięciem, naturalnym procesem zdobywania przez akty rozumne, ale też szlachetne, kolejnych szczebli ludzkiej doskonałości, aż do momentu, gdy przestaje to wystarczać do osiągnięcia pełni doskonałości. Rozum oświecony wiarą, jakby powiedzieli średniowieczni scholastycy, potrafił wspinać się bardzo wysoko po kolejnych szczeblach poznania, jednak te najwyższe były już dla niego nieosiągalne.

Stąd też, u kresu wiedzy, poddającej się kontroli rozumu, pojawia się **Beatrycze jako prawda ostateczna**. Jest ona w tym schemacie gwarancją ciągłości poznawczej i emocjonalnej poety. Scala, wraz z Wergiliuszem, jego świat. Beatrycze czyni mu wyrzuty z powodu grzechów, których marność go zwiodła, pokazuje nietrwałość dóbr ziemskiego świata. Następnie nakłania poetę do szczerej skruchy i pokory. Zanim jednak cały ten proces dogłębnego nawrócenia nastąpi, poeta w momencie, gdy widzi Beatrycze, nadal niepokodzony ze zniknięciem swojego mistrza – Wergiliusza, tak oto komentuje nową dla siebie rzeczywistość:

Ale Wergil zniknął; moja cała  
Radość, Wergili, co mi stał na straży,  
Wergili piastun duszy mej i ciała!  
Nawet te cuda rajskich wirydarzy  
Pomóc nie mogły, by zmyte od rosy  
Znów nie szerniały kolory mej twarzy.  
A ona rzekła: „Dante, chciały losy.  
Byś sam pozostał; nie płacz żalem zdjęty:  
Płakać cię zmuszą jeszcze inne ciosy”<sup>33</sup>.

Rajską przewodniczkę Dantego należy, według Curtiusa, pojmować jedynie jako część systemu o charakterze teologicznym<sup>34</sup>. Do tego system należą też: trzy bestie z początków utworu jako trzy grzechy, oraz idący w ich ślady chart Veltro<sup>35</sup>. Wraz z walecznym chartem Dante przepowiada przyjście na świat zagadkowej postaci, która ma zaprowadzić ład społeczny i aksjologiczny w Italii i na całym świecie. (Powyższe relacje współ-prezentacji zostaną szczegółowo omówione w dalszej części rozdziału).

<sup>33</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 30, w. 49-55.

<sup>34</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 386.

<sup>35</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 1, w. 100-103.

Zresztą, jak zauważa Curtius: „Cały system Dantego zarysowany został w dwóch pierwszych pieśniach *Piekle* i na nim właściwie opiera się cała konstrukcja *Komedii*. Beatrycze rozpatrywać można tylko w jego kontekście. Postać Beatrycze jasno wpisuje się w kontekst tej konstrukcji”<sup>36</sup>.

Curtius stwierdza ponadto, że Beatrycze nie była historycznie istniejącą postacią, a „mitem stworzonym przez Dantego”. A dalej uważa on, że będąc emanacją Boga i uosobieniem osobistego zbawienia poety, wykracza daleko koncepcję idei odzyskanej, ziemskiej miłości. Później stwierdza: „Tylko w ten sposób może się ona pojawić bez bluźnierstwa, w chwale tryumfu, w której stoi obok samego Chrystusa”<sup>37</sup>. Zatem Beatrycze jako współ-prezentacja łaski i teologii, dokonuje legitymizacji odnoszącej się do zjawisk religijnych i teologicznych, z którymi Dante spotyka się podczas swojej wędrówki. Ich wzajemna relacja jest już odmienna od tej, którą miał z Wergiliuszem. Przypomina raczej interakcję pomiędzy surowym i wymagającym nauczycielem, a spolegliwym uczniem.

I tak, na przykład, w *Pieśni 30 Czyśćca*, Beatrycze wypomina grzechy Dantemu stojąc z nim twarzą w twarz, choć Dante poznaje swoją ukochaną etapami, gdyż na początku tej relacji jej twarz zakryta jest woalką<sup>38</sup>. Ma to również znaczenie symboliczne. Prawda ostateczna jest przekazywana każdemu człowiekowi nie od razu, gdyż nie jest on na to przygotowany, a więc skutecznie oczyszczony z grzechów.

Legitymizacja funkcji religijnej Beatrycze dokonuje się tu poprzez przyjęcie przez Dantego hierarchii i pozycji z której zwraca się ona do niego. Poeta porównuje ją do królowej<sup>39</sup>, ale też do surowej matki, która karci swoje dziecko, gdy wypomina mu przewinienia, których się dopuściło. Poeta spotkanie ze swoją muzą opisuje tak:

Chociaż na twarz jej spadała zasłona  
Z uzielenionej oliwami głowy,  
Tak, że mym oczom była utajona  
Zaczęła mówić, patrząc mi w oblicze,

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże .

<sup>38</sup> Tamże, *Czyściec*, *Pieśń 30*, w. 67-73.

<sup>39</sup> D. Alighieri, *Boska... Czyściec*, *Pieśń 30*, w. 70.

Jak człek, co wyrzut szykuje surowy:  
Przypatrz się! Jam jest, jam jest Beatrycze<sup>40</sup>.

Jej funkcją jest wyjaśnienie poecie etapów przez które musi on przejść, by wkroczyć do *Raju*. Stąd też pokazuje mu ona złudę bogactw ziemskich i obietnic, w które nie powinien wierzyć.

Dante, na początku tej relacji jest jedynie odbiorcą tych wykładów moralnych, natomiast w kolejnych etapach zdarza się, że poeta płacze. Jest to pierwszy etap subiektywnie i świadomie przyjętej prawdy moralnej o złych uczynkach, których dopuścił się po śmierci Beatrycze i świadomości konieczności zmycia swojej winy. Łzy są więc tu nieprzypadkowe, to właśnie namacalny, fizyczny akt skruchy<sup>41</sup>.

Dante interpretuje rolę Beatrycze w kontekście zmazania skazy przeszłych przewinień. Powraca zaś do swojej przeszłości obmywając się w rzece *Lete*<sup>42</sup>, by dokonać aktu symbolicznego obmycia ciała i duszy z przewinień dokonanych na ziemskim padole. Poddaje się także w pełni woli swojej przewodniczki. Nie ma on na tym etapie żadnych pytań i wątpliwości, a nawet jeśli tak nie jest, to władczość i dominacja Beatrycze, której z własnej woli poeta w zupełności się poddaje, nie pozwala na to.

Kolejna, a więc 33 *Pieśń Czyścica* jest bardzo znacząca, ponieważ posiada głębokie implikacje związane z symboliką polityczną, ale też związana jest z indywidualną tożsamością poety. Otóż Beatrycze wyjaśnia Dantemu schemat współ-prezentacji, związany z wizją relacji pomiędzy Kościołem a cesarstwem i zapowiada nadejście tajemniczego zbawiciela<sup>43</sup>.

Zatem następny schemat współ-prezentacji to Beatrycze porządkująca wiedzę Dantego, umieszczająca ją na osi historii i czasu<sup>44</sup>. Dzięki temu poeta może sam siebie odnieść do świata, który został mu w ten sposób przetłumaczony niejako na język jego codziennych doświadczeń. Poza tym, sam poeta staje się już kimś innym – wewnętrznie oczyszczony nie pamięta swoich złych czynów, a tylko te dobre.

<sup>40</sup> Tamże, *Czyściec*, *Pieśń* 30, w. 67-73.

<sup>41</sup> Tamże, *Pieśń* 32, w. 34-35.

<sup>42</sup> Rzeka *Lete*, a właściwie obmycie się w niej oznaczało wymazanie z pamięci grzechów. Zob. Tamże, *Czyściec*, *Pieśń* 28 w. 25.

<sup>43</sup> Chodzi tu być może o postać charta Veltro, a więc przyszłego wielkiego władcę. Zob. Tamże, *Piekło*, *Pieśń* 1, w. 100-103.

<sup>44</sup> Tamże.

Kolejny etap wędrówki ingeruje zatem w pamięć i tożsamość głównego bohatera, następnie zachęca go do przekazania potomnym swojej wiedzy o zaświatach, a więc do jej eksternalizacji, w formie zapisu, a więc księgi<sup>45</sup>. Tym sposobem, rzeczywistość oczyszczenia duszy i ciała dobiega końca. Dante przenosi się do *Raju*.

Ich interakcje są już na tym etapie częstsze. Dante chce pogłębić swoją wiedzę z zakresu budowy wszechświata, stąd też jego przewodniczka przyjmuje inną rolę: w relacji współ-prezentacji, mianowicie jako **Beatrycze – skarbnica wiedzy kosmicznej**. Wyjaśnia ona zatem budowę świata skonstruowanego na zasadzie porządku, hierarchii i harmonii, tym samym wykazując matematyczny geniusz Boga – Stwórcy i pokazując Jego wszechmoc.

W następnych częściach podróży Beatrycze dzieli się z Dantem wiedzą na temat zjawisk astronomicznych<sup>46</sup>, później rozważa zagadnienia wolnej woli i wyboru mniejszego zła oraz krytykuje platońskie twierdzenia od powrocie duszy do gwiazd po śmierci jak i wpływ różnych ciał niebieskich na ludzką osobowość<sup>47</sup>.

Dante porównuje jej mądrość i przenikliwość do biblijnego proroka Daniela<sup>48</sup> zwłaszcza, że myśli Dantego są przez nią odgadywane z jego wyrazu twarzy, gdyż on sam jest zbyt onieśmielony jej pięknem i mądrością, by zadawać pytania. Zatem **Beatrycze jako piękno moralne** to kolejny schemat współ-prezentacji, który można dostrzec w tekście Dantejskiego eposu. Dante utożsamia ją z ideałem piękna, przy czym piękno należy oczywiście traktować jako wyraz kategorii moralnej – emanacji dobra, które opisuje on następująco:

Spojrzałem na nią, a jej wzrok się żarzy  
Skrami miłości tak wielce boskiemi,  
Że nie zdzierżyłem, odwróciłem twarzy  
I stałem błędny, z oczyma ku ziemi<sup>49</sup>.

Wybranka poety występuje także jako reprezentacja nieuchronności śmierci, stąd kolejny schemat, a więc **Beatrycze jako sprawy ostateczne**. Dla przykładu, w utworze

<sup>45</sup> Tamże, Pieśń 33, w. 55.

<sup>46</sup> Tamże, Raj, Pieśń 2, w. 58-60.

<sup>47</sup> Tamże, Raj, Pieśń 4.

<sup>48</sup> Tamże, Raj, Pieśń 4, w. 13.

<sup>49</sup> Tamże, Raj, Pieśń 4, w. 139-142.

*Życie nowe* poeta zwraca się tymi oto słowami do personifikacji śmierci, która zabrała mu jego ukochaną:

O! słodka śmierci, przybądź teraz do mnie,  
Nie bądź mi gniewna, ale litościwa.  
Kiedy już moją zawładnęłaś panią,  
Mnie, co tak jestem blady z twej przyczyn  
Przyjmij łaskawie do twojej drużyny;  
Przybądźże wcześniej, bo cię serce wzywa (...) <sup>50</sup>.

Ukochana Dantego, a właściwie fakt jej krótkiego życia ziemskiego, przypomina poecie o zmienności losu, który nawet bardzo młodemu człowiekowi może w każdej chwili skrócić jego żywot. W tym sensie myśl o Beatrycze jest ciągłym rozważaniem doświadczenia przemijalności każdego człowieka, co z kolei, zdaniem poety, powinno kierować myśli każdego człowieka ku wartościom ostatecznym.

**Beatrycze** jest także **współ-prezentacją samego Wergiliusza**, gdyż to właśnie ona wysłała starożytnego twórcę (na pomoc Dantemu) już na początku jego wędrówki. W *Pieśni 2 Piekła* czytamy bowiem:

By się odwaga z tej trwogi ocknęła  
Opowiem rozkaz dany mi w otchłani  
W on czas, gdy litość nad tobą mię zdjęła.  
Siedziałem w duchów wątpliwej przystani  
Gdy przyszła piękna, święta białogłowa,  
Tak piękna, żem jej rzekł: „Rozkazuj, pani” <sup>51</sup>!

Piękno, które przeradza się w autorytet władzy, zdolne wydawać innym polecenia i kontrolować ich postępowanie, jest także ucieleśnieniem motywu wizji potrafiącej przepowiadać zagubionej ludzkości jej nawrócenie na właściwą drogę.

---

<sup>50</sup> Dante Alighieri, *Życie nowe*, przeł. G. Ehrenberg, Warszawa 1902, s. 46.

<sup>51</sup> D. Alighieri, *Boska ...*, Piekło, Pieśń 2, w. 49-54.

W tym kontekście **Beatrycze jest współ-prezentacją wizji przyszłości**. Świadczy o tym, między innymi, ten oto fragment tekstu:

Oto ród ludzki wnet prawdy odwyknie,  
Bo brakło wodza wśród ziemskich krawędzi.  
Za to nim styczeń w szczyt z zimy wyniknie.  
Dzięki tej drobnej cząstce poniechanej,  
Świat naszych kręgów górnych tak zaryknie,  
Iż los od wszystkich nas oczekiwany  
W kierunku rufy dziób obróci statku  
I nawa pomknie prosto przez bałwany  
A kwiecie owoc prawy da w ostatku<sup>52</sup>.

Słowa te stanowią nie tylko pociechę w trudach podróży, ale także zachęcają i mobilizują poetę do podejmowania dalszych wyzwań w kolejnych kręgach, a więc na przykład, poznawania zadań chórów niebiańskich i wiedzy o hierarchii niebiańskiej<sup>53</sup>. Robert Curtius zauważa: „W osobie jednej tylko Beatrycze rodzaj ludzki przewyższa wszystko, co ziemskie. Cokolwiek może to oznaczać, to w każdym razie Beatrycze posiada w sobie metafizyczną godność całej ludzkości – jedna tylko Beatrycze<sup>54</sup>.”

Kim jednak dla samego poety była Beatrycze? Osobiście zgadzam się z poglądem Roberta Curtiusa, że dla poety Beatrycze była zbawieniem, a w swoim dziele *Życie nowe* uczynił ją czystą mistyfikacją, która zawierała cechy osobowości samego poety<sup>55</sup>. Ta kwestia pozostaje jednak do tej pory nierozstrzygnięta.

Beatrycze znika z życia Dantego, znajdującego się w *Raju*, pod koniec całego eposu. Poeta nawet nie zauważa tego faktu pochłonięty kontemplacją nieba<sup>56</sup>. Dante zauważa jednak ład i harmonię *Raju* i zestawia je z chaosem ziemskiego świata.

Rzeczywistość, której poeta doświadczył na ziemi jest bowiem odwróceniem porządku boskiego, o którego powrót poeta tak zaciekle walczył w strofach swojego eposu. Same zaś relacje współ-prezentacji, w mojej opinii, porządkują życie zaświatów,

<sup>52</sup> Tamże, *Raj*, Pieśń 27, w. 140-148.

<sup>53</sup> Tamże, Pieśń 28.

<sup>54</sup> E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 386.

<sup>55</sup> Tamże, s. 387.

<sup>56</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Raj*, Pieśń 31.



pozwalając dostrzec ich centra zainteresowań i wartości budujące ich przekaz symboliczny. Często też, dotykając rzeczywistości transcendentnej, stanowią przeciwwagę dla świata życia codziennego poety, a więc rodzinnej Florencji, z której pochodził i z której został wygnany.

### 8.3 Rzeczy ostateczne

---

Według nauki Kościoła katolickiego rzeczy ostateczne to: śmierć, sąd Boży, niebo albo piekło<sup>57</sup>. Poniższe analizy będą jednak koncentrowały się, przede wszystkim, na zaświatach, w których przebywał autor *Boskiej Komedii*.

W *Piekle* zatem przywracana jest (zgodnie zresztą z oczekiwaniem epoki średniowiecza) utracona równowaga. Można tu zaobserwować schemat współ-prezentacyjny, w którym Dantejskie *Piekło* jako część utworu, stanowi symboliczną **przeciwwagę dla dziewięciu chórów anielskich**.

Z kolei pan i władca piekieł, a więc szatan, przedstawiany jest – nie tylko w *Boskiej Komedii*, ale też często w literaturze, i malarstwie<sup>58</sup> – jako postać pożerająca potępionych, a tym samym przywracająca równowagę pomiędzy dobrem a złem. Jego zadaniem jest mianowicie ostateczna destrukcja, a nawet – można by rzecz – utylizacja złych.

Ten schemat współ-prezentacji wpisuje się w symbolikę *Piekła* – **elementu równowagi świata**, w którym obie części współ-prezentacji mają charakter elementów współ-prezentowanych, a więc bardziej osadzonych w rzeczywistości abstrakcyjnej, metafizycznej i nieosadzonej w realiach życia codziennego<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Zob. *Katechizm Kościoła ...*, s. 250.

<sup>58</sup> Należy tu np. dzieło Giotto di Bondone pod nazwą *Sąd Ostateczny*. Dzieło zostało wykonane ok. 1305 roku. Jest to fresk mieszczący się w Padwie, w *Kaplicy Scrovegnich*, a także np. Fra Angelico *Sąd Ostateczny*, dzieło z ok. 1430 r. Współcześnie zaś np. Salvador Dalí, obraz *Logiczny Diabeł* namalowany w 1951 r.

<sup>59</sup> Dążenie do utraconej równowagi widać dobrze na przykładzie kar przewidzianych dla wróżbitów, I tak, na przykład, wróżbici z *Piekła*, którzy trudnili się na ziemi przewidywaniem przyszłości chodzą z głową odwróconą do tyłu. Ma to być oczywiście kara za roszczenie sobie prawa do przewidywania przyszłości, która w całej swojej pełni należy wyłącznie do Boga. Zob. D. Alighieri, *Boska... Piekło*, Pieśń 20.

Kraina zmarłych, do której po swojej męczeńskiej śmierci wstąpił Chrystus, jest nazywana przez Pismo Święte piekłem lub Szeolem, gdyż dusze tam przebywające nie mogą oglądać Boga. Prawdy wiary katolickiej głoszą jednak, co należy podkreślić, że w piekle znajdują się dusze nie tylko potępionych, ale i sprawiedliwych. Chrystus, zstępując do piekła, wyzwala jednak z jego otchłani dusze sprawiedliwych, które oczekiwały przyjścia Zbawiciela, pozostawiając w nim skazanych na wieczne potępienie<sup>60</sup>.

Dante wstępuje więc do piekła tak, jak to zrobił Chrystus. Ten schemat współ-prezentacji a więc **Dante jako Chrystus** oznacza, że Dante (element współ-prezentacyjny) musi, podobnie jak Chrystus, (element współ-prezentowany) doświadczyć zła i odrzucić je.

Pojęcie piekła w chrześcijaństwie jest oparte na idei symetryczności i sprawiedliwości (sprawiedliwym odwecie)<sup>61</sup>, nie można bowiem nie przeciwstawić się złu przechodząc obok niego obojętnie. Umysłowość średniowiecza nie mogła tego zrobić, gdyż brak reakcji na grzech byłby rozumiany jako współudział w nim, a przyzwolenie na zło byłoby często jeszcze większym złem.

Dante, doskonale znający Ewangelie i przypowieść Jezusa traktującą, na przykład o tym, że lepiej żyć bez ręki lub nogi na tym świecie, niż być wrzuconym w ogień piekielny po śmierci<sup>62</sup> tworzył swój zarys koncepcji swojego eposu być może także w oparciu o *Państwo Boże* św. Augustyna. Święty opisywał życie dusz po śmierci, jako nagrodę dla dobrych i sprawiedliwych i jako wieczne męki przeznaczone dla tych, którzy nie żyli zgodnie z zasadami Ewangelii, celowo i z premedytacją dopuszczając się ciężkich przewinień<sup>63</sup>. Im większe były więc grzechy bezbożników, tym bardziej okrutnych kar mogli się spodziewać.

Proporcjonalność i zasada odpowiedniości były zatem cechami pożądanymi, nie tylko dla niektórych bohaterów Dantego, ale też – o wiele wcześniej – dla mieszkańców państwa Bożego i państwa grzeszników skazanych na wieczne potępienie.

Wystąpienie człowieka przeciwko Bogu, jego alienacja wobec idei dobra samego w sobie oraz oddanie samego siebie w niewolę zła jest dla twórcy *Boskiej*

<sup>60</sup> *Katechizm Kościoła ...*, s. 157.

<sup>61</sup> Nawiązuje do tej zasady już *Stary Testament*. Zob. *Księga Jeremiasza* (Jr. 22), w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>62</sup> Zob. *Ewangelia św. Mateusza* (Mt 5, 29) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>63</sup> Więcej na ten temat: zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.

*Komedii* niejedyną konsekwencją złego postępowania. Inną jest naznaczenie odmiennością wobec Stwórcy, a więc stan zupełnego braku podobieństwa do obrazu Boga. Poeta, w tym kontekście tak wypowiada się następująco o naturze ludzkiej:

To są natury ludzkiej przywileje  
Jeśli jej tylko jednego zabraknie,  
Już dostojęstwo jej karłowacieje.  
W grzech wpadłszy, rychło wolności ułaknie,  
Toż grzech w niej Boże podobieństwo skłóci;  
Nierozjaśnione bożym światłem blaknie  
I do godności swej póty nie powróci  
Póki przez skrucę nie odzyska maju.  
Łask, uwiędłego w gorącościach chuci<sup>64</sup>.

Należy także pamiętać, że podróż Dantego w podziemne światy, z których piekło było pierwszym, rozpoczyna się w tym momencie życia poety, kiedy przestał widzieć cel i sens swojej drogi życiowej, tym samym wchodząc na ścieżkę zła<sup>65</sup>. Wprawdzie było to doświadczenie zła czasowego, ale to właśnie ono zapoczątkowało jego wędrówkę. Poeta wstępuje więc do piekła jako jeden z grzeszników który stracił więź z Bogiem, by jednak u celu podróży w *Raju* znów ją w pełni odzyskać.

Jeśli chodzi o konstrukcję budowy Piekła, to sam Dante traktuje ją jako opartą na słusznym odwecie<sup>66</sup>. Chodzi w tej zasadzie o to, by każdy grzech objęty był karą dla niego jak najbardziej odpowiednią. Ostatni werset tej *Pieśni* mówi nawet o słuszności odwetu, jako sprawiedliwej karze, którą grzesznik rozumie i musi przyjąć<sup>67</sup>.

I tak, na przykład, siewcy niezgody w życiu publicznym<sup>68</sup> i schizmatycy, którzy w trakcie swojego życia niejako rozrywali waśniami organizmy społeczne i polityczne, w życiu pozagrobowym cierpią w ten sposób, że ich ciała są okaleczane przez ogromne,

<sup>64</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 7, w. 76-84

<sup>65</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 1, w. 1-3.

<sup>66</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 28.

<sup>67</sup> Chodzi w tym przypadku o rozrywanie pewnej jedności osobowej lub instytucjonalnej. I tak, np. Achitofel, doradca Absalona, który zbuntował się przeciw Dawidowi, musi w ramach kary nosić mózg w ręce. Jego wina polegała na tym, że skłócił ojca z synem, za co poddany został piekielnym katuszom. Zob. D. Alighieri, *Boska ...*, Piekło, Pieśń 28, w. 142.

<sup>68</sup> W średniowieczu za głównego schizmatyka uznawano Mahometa. Poeta odnosi się do niego w Pieśni 28 Piekła. Zob. Tamże, Pieśń 28, w. 31.

stale odnawiające się rany. W usta jednego z tych potępieńców Dante wkłada następujące słowa:

Wszyscy, co ze mną w ten loch się dostali,  
To siewcy schizmy i zgorszenie świata  
Tak połupani, że waśni wzniecali<sup>69</sup>.

Samobójcy, którzy często, wzorem zdrajcy Judasza, kończyli swój żywot na drzewie hańby karani są w ten sposób, że zamieniają się w drzewa nękanie przez harpie<sup>70</sup>. Kolejny więc schemat współ-prezentacji to **Dantejskie Piekło jako miejsce separacji od Stwórcy**. Element współ-prezentowany jest tu reprezentowany przez obraz odosobnienia i samotności człowieka odgradzonego od Stwórcy. Piekło jest zaś bezpośrednim skutkiem popełniania przez człowieka grzechów ciężkich ze szczególną, co należy podkreślić, premedytacją.

W konsekwencji więc: piekło nie jest wynikiem woli Boga karzącego niesprawiedliwych, a wynikiem grzechu, dokonanego przez człowieka świadomie, dobrowolnie w dotyczącego jakiejś istotnej osoby, sytuacji. Wymowa znaczenia piekła ma jednak nam, potomnym uświadamiać nie tylko logikę zjawisk przyczynowo-skutkowych poprzez obrazy epatujące grozą i beznadzieją. Ma ono, w zamyśle poety, pełnić funkcję ostrzegawczą. Mentor, pedagog i wizjoner Dante Alighieri napisał swoje dzieło bowiem nie tyle po to, by ukazać destrukcyjną rolę zła w relacjach symbolicznych, ile po to, by w zamyśle ocalić życie wybranym, którzy zechcą go słuchać.

Wobec tego Dantejskie *Piekło* jako grzech i upadek człowieka jest w tej relacji współ-prezentacji elementem współ-prezentowanym. Zatem **piekło, to konsekwencje zła czynionego przez człowieka**, przy czym owe konsekwencje zawsze są nieuchronne i wieczne.

Jeśli z kolei chodzi o czyściec, w tym ujęciu rozumiane nie jako część eposu, ale jako miejsce przebywania dusz pokutników, to Pismo Święte nie nawiązuje w zasadzie do jego pojęcia, stąd też nie znajdziemy tam jego wizualnych przedstawień.

---

<sup>69</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 28, w. 34-36.

<sup>70</sup> Tamże, *Piekło*, Pieśń 13, w. 10.

Dogmat o istnieniu owego stanu przejściowego pomiędzy wiecznym cierpieniem duszy w piekle a rajskim zbawieniem, a więc dogmat o czyśccu, przyjęty został dopiero przez sobór w Lyonie w 1274 roku i sam Kościół wtedy przyjął doktrynę o możliwości odkupienia przez człowieka swoich win<sup>71</sup>.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że jednak dopiero Dante Alighieri, dzięki swojej *Boskiej Komедии* zaproponował i zakotwiczył pierwsze wizualizacje czyścca, w szeroko pojętej kulturze i wyobraźni masowej. Przetrwały one do dnia dzisiejszego kształtując nasze wyobrażenia o tej części zaświatów.

W tym dziele takie oto elementy rzeczywistości życia codziennego jak: **most, ogień, studnia, góra są współ-prezentacjami czyścca**<sup>72</sup>. Elementy te należą do świata życia codziennego (elementy współ-prezentujące); natomiast elementem współ-prezentowanym jest tu czyściec jako miejsce przygotowania dusz do spotkania z Bogiem. Tak zresztą został on przedstawiony w tym eposie. Miejsce to jest zresztą często odwiedzane przez anioły, które pełnią funkcję pomocniczą wobec czyśccowych pokutników. Największą, najdotkliwszą karą dla dusz czyśccowych jest natomiast stała i paląca je tęsknota za Bogiem.

W poetyckiej wizji, Dantejski *Czyściec* jest najbardziej upolitycznionym ze wszystkich trzech zaświatów. Pełno w nim polityków, osób publicznych i kwestii związanych z życiem zbiorowym ówczesnej Italii.

## 8.4 Osoby i rzeczy ziemskiego dramatu

---

Problemy ludzkich wyborów dotyczące dnia codziennego, a również rzeczy ostatecznych człowieka stały się także przedmiotem namysłów Dantego. W tym kontekście pierwszym odniesieniem współ-prezentacyjnym jest tutaj wspomniany już wcześniej, uczony Marco Lombardo<sup>73</sup>.

**Lombardo jako dążenie do samospelnienia się w życiu doczesnym** oznacza także pogląd zaprzeczający sensowi wiary w ślepy los i przeznaczenie zapisane z góry

<sup>71</sup> Chodzi o II Sobór Lyoński trwający od 7.05 do 17.08.1274 r. Zob. A. Zambarbieri, *Sobór*, w: *Encyklopedia Chryścijaństwa*, (red.) H. Witczyk, Kielce 2000, s. 672.

<sup>72</sup> Dante znajdując się w czyśccu przechodzi przez ogień, zob. D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 27. Studnia strzeżona przez olbrzymów znajduje się w także w Czyśccu. Zob. Tamże, Czyściec, Pieśń 21.

<sup>73</sup> Marco Lombardo był szlachcicem weneckim żyjącym w XIII wieku, zob. Tamże.

człowiekowi przez zbieg okoliczności lub fatum. Wolna wola, jako przymiot wolnego człowieka zobowiązuje go, zdaniem Lombardo, do życia godnego i do uzewnętrzniania cnót. Im więcej jest bowiem w działaniu ludzkim wolnej woli, tym większa jest odpowiedzialność człowieka za dokonanie przez niego ewentualnego zła. Stąd też Marco Lombardo twierdzi:

Wy ludzie żywi, przyczynę składacie  
W gwiezdnych obrotach, mniemając, jakoby  
Wszystko się w tamtym tworzyło warsztacie.  
Gdyby tak było, brak by wam ozdoby  
Swobodnej woli; brak by z tego względu  
Za cnotę szczęścia, a za grzech żałoby<sup>74</sup>.

Jednocześnie zabiera on głos w kwestii pokus, które spotykają duszę przeciętnego śmiertelnika i wyraża następującą refleksję:

Naprzód ją w świecie marne dobro nęci;  
Nie ostrzeżona za tym dobrem bieży.  
Jeśli wędzidło nie sprostuje chęci.  
Więc praw wędzidło skroić jej należy;  
Przełożyć króla, któremu zaświta  
W stolicy prawdy bodajby szczyt wieży  
Prawa istnieją, lecz kto o nie pyta.<sup>75</sup>

Należy zwrócić tu uwagę na znaczenie tego fragmentu. Dante w oczywisty sposób nawiązuje tu do starotestamentowej *Księgi Mojżesza*, która nakazuje spożywanie tych zwierząt, które przeżuwiają i mają rozdwojone kopyta<sup>76</sup>.

Z kolei **wieża jako obowiązki społeczne** (element współ-prezentowany) jest tu reprezentacją relacji społecznych i wynikających z niej konsekwencji<sup>77</sup>. Zresztą już

<sup>74</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 21, w. 68-72.

<sup>75</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 21, w. 91-98.

<sup>76</sup> Zob. *Księga Rodzaju* (Rdz. 3,2) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>77</sup> D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i opracowanie: W. Zakrzewska, P. Pachciarek,

starożytności wieże były symbolami przynależności do organizacji państwowych, a w sztuce starochrześcijańskiej była ona z kolei symbolem miasta, właściwie Miasta Świętego, które przedstawiano bardzo często pokazując jedynie samą wieżę. Poza tym, budowa wieży była zawsze wysiłkiem zbiorowym i wymagała współpracy wielu budowniczych. W tym sensie przywołuje ona na myśl obraz kolektywnej pracy, ukierunkowanej na osiągnięcie wspólnego celu, która dodatkowo wzmacnia więzi międzyludzkie.

Miasta włoskie we wczesnym średniowieczu były zresztą pełne wież, poszczególne dzielnice wydawały się być wręcz porośnięte tymi budowlami. Każdy ród chciał posiadać jak najwyższą wieżę, gdyż była ona znakiem prestiżu społecznego i znaczenia<sup>78</sup>. Od dawna bowiem, w chrześcijaństwie kojarzyła się ona z koniecznością odparcia ataków wroga dzięki szybkiemu dostrzeżeniu go z wysokości.

Wieże zaopatrzone w dzwony pełniły jeszcze jedną oczywistą i ważną funkcję: miały nawoływać do modlitwy i praktyk religijnych i obwieszczały ważne wydarzenia. Natomiast **wieża mogła też oznaczać Kościół** i być jego współ-prezentacją jako nigdy niezwykczona przez wrogów instytucja.

Chciałabym w tym miejscu zaprezentować również inne, ważne współ-prezentacje. Do najbardziej symbolicznych w całej *Boskiej Komedii* należy, jak sądzę, *Pieśń 29 Czyśćca*. Otóż opisuje ona przechadzkę Dantego i Wergiliusza brzegami rzeki, podczas której doznają oni szczególnych wizji.

Owe wizje zbudowane są z kolei z pewnych sugestywnych obrazów, które można ująć w schematy następujących współ-prezentacji :

- siedem świeczników jako siedem darów Ducha Świętego;
- dwudziestu czterech starców jako dwadzieścia cztery Księgi Starego Testamentu;
- lilie w rękach starców jako wiara;
- cztery zwierzęta jako cztery Ewangelie;
- gryf (element współ-prezentowany – Chrystus) ciągnący dwukołowy wóz (element współ-prezentowany – Kościół). Gryf w bardzo sugestywny sposób personifikuje postać Chrystusa. Tak bowiem jak gryf – stworzenie mitologiczne – jest złożony z dwóch postaci: górna część to orzeł, dolna – lew, tak i Chrystus

---

R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 380-381.

<sup>78</sup> Tamże.

jest zarazem prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem. Ma on zatem podwójną naturę.

Następne schematy współ-prezentacji w tej *Pieśni* to:

- siedem kobiet – trzy z nich to cnoty teologiczne, a cztery pozostałe – cnoty kardynalne (elementy przez nie współ-prezentowane to: sprawiedliwość, siła, umiarkowanie, roztropność)<sup>79</sup>.

Poeta tak opisuje, wymieniony już powyżej, obraz dwukołowego Wozu:

Na takim wozie ni Scypion waleczny,  
Ni August zacny wjeżdżał do stolicy;  
Równego nie miał Faeton słoneczny,  
Co z zodiakowej wyrwał się granicy.  
Aż zaklęciami ziemi ubłagany  
Jowisz go spalił w sądu tajemnicy<sup>80</sup>.

Zapewne w tej *Pieśni* poeta nawiązuje do pewnych wizji św. Jana, który opisał je w *Apokalipsie*<sup>81</sup>.

Natomiast *Pieśń 32 Czyścica* jest, w mojej opinii, kluczowa dla całej społecznej wizji świata przedstawionej w *Boskiej Komedii*. Prezentuje ona bowiem zwarty wykład poety na temat przyczyn destrukcji i załamania ładu współczesnego mu świata.

Poeta, oczyszczony bowiem w poprzednich etapach czyścowych zmagani z grzechów, które kiedyś popełnił, zbliża się coraz bardziej do końca podróży przez czyścowe tarasy. I właśnie w tym momencie, będąc już niemal u bram *Raju* doznaje przywileju zrozumienia sensu świata – jego teraźniejszości, ale też przeszłości i przyszłości. Dana mu zostaje tym samym umiejętność syntezy spraw społecznych i politycznych oraz umieszczenia samego siebie, swojej własnej biografii i tożsamości pośród toczącej się historii.

<sup>79</sup> Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 29. Wszystkie wypunktowane współ-prezentacje, mające odniesienie do Pieśni 29 Czyścica, tworzą coś na wzór mistycznego pochod. Jest to jedna z najbardziej bogatych w sensy symboliczne Pieśni.

<sup>80</sup> Tamże, Czyściec, Pieśń 29, w. 115-120.

<sup>81</sup> *Apokalipsa św. Jana* to księga prorocza *Nowego Testamentu*, w której autor opisuje wizję zagłady świata i sąd ostateczny. I tak, a na przykład, wizja wozów zob. *Księga Apokalipsy* (Ap. 9) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.



Poeta obserwuje bowiem transformację Kościoła i Cesarstwa pod postaciami takich schematów współ-prezentacji jak:

- **Kościół jako Wóz** (element współ-prezentowany);
- **cesarstwo jako Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego** (element współ-prezentowany);
- **cierpienia chrześcijan w starożytnym Rzymie – orzeł** (element współ-prezentowany) chodzi oczywiście o czasy, gdy chrześcijanie nie mogli swobodnie wyznawać swojej wiary.

I dalej:

- **orzeł okrywający swoimi piórami Wóz (Kościół)** co współ-prezentowało tzw. Donację cesarza Konstantyna. Donacja ta stanowiła dowód nadania przez cesarza Konstantyna Kościołowi wielu dóbr i przywilejów, do czego Dante odnosił się zdecydowanie krytycznie.

W dalszej części wizji, którą poeta przeżywa na tym etapie swojej wędrówki poeta dostrzega inne schematy współ-prezentacyjne. A są to:

- **lis jako heretycy** (element współ-prezentujący), niszczący naukę wygłaszaną przez Kościół;
- **smok jako szatan, schizma w kościele lub islam** (elementy współ-prezentowane) a więc to, co zwabiło wielu chrześcijan na swoją stronę.

Pozostałe odniesienia współ-prezentacyjne to:

- **apokaliptyczna, siedmiogłowa bestia jako grzechy** (elementy współ-prezentowane). Na owe siedem głów składają się trzy, mające pod dwa rogi (to współ-prezentacje grzechów głównych takich jak: pycha, gniew, chciwość), a cztery inne głowy na których widnieje po jednym rogu to: nieczystość, zazdrość, lenistwo obżarstwo;
- **nierządnicza jako kuria rzymska** (element współ-prezentujący) skupiająca hierarchów podchlebiających się ówczesnemu królowi Francji Filipowi Pięknemu;
- **olbrzym** (element współ-prezentowany) **jako król Filip Piękny** okładający batem nierządnicę (kuria rzymska) oznacza ustanowienie stolicy papieża

w Avignon<sup>82</sup>. Dante zresztą przeciwny był przeniesieniu Stolicy Piotrowej. Jej losy przewidział w swojej profetycznej wizji. Oto znaczące fragmenty tej *Pieśni*:

Obywatelstwo wieczne w onym Rzymie,  
Gdzie to sam Chrystus był pierwszym z rycerzy  
By świat poprawie, który zła się imie.  
Na Rydwan patrzaj, co tutaj się stanie  
Wróciwszy na dół opiszesz w swym rymie<sup>83</sup>.

W dalszych strofach opisane zostały symboliczne dzieje Kościoła, w sposób bardzo dramatyczny i plastyczny.

Nie wszystkie jednak symbole dadzą się w bezproblemowy sposób zinterpretować. Nadal bowiem tajemniczy wydaje się symbol 515 (prawdopodobnie silnego władcy) zawarty w *Pieśń 33 Czyśćca*. Oto fragment:

Zrodzi się Orlik i rząd odziedziczy  
Po Orle, co Wóz obsypał swym puchem:  
Wóz potwór, Drzewu zabrany w zdobyczy<sup>84</sup>.

A także:

Gdy od Pięciustet Pięci i Dziesięci  
Na śmierć zdławiona będzie Rozbójnica  
I Olbrzym, co z nią w sprośnej grzeszył chęci,  
Może cię miesza słów mych tajemnica<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Wszystkie wypunktowane współ-prezentacje odnoszą się do *Pieśni 32 Czyśćca Boskiej Komedii*. Zasadniczo oznaczają one dalszy mistyczny pochod, a właściwie przemiany mistyczne. Pochód ów rozpoczął się już w *Pieśni 29 Czyśćca*. Należy przypomnieć, że papieże przebywali w Avignon od 1307 r. do 1377 r.

<sup>83</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, *Pieśń 32*, w. 101-105.

<sup>84</sup> Tamże, Czyściec, *Pieśń 33*, w. 37-39.

<sup>85</sup> Tamże, Czyściec, *Pieśń 33*, w. 43-46.

Z kolei wcześniejsza Pieśń, a więc *Pieśń 31 Piekła* już antycypuje bardzo wyraźnie zapowiedź zdrady i kary za nią poniesioną. Mityczny gigant Anteusz – silny i ogromny, któremu ludzkimi siłami nie można się przeciwstawić, przenosi obu poetów na samo dno piekła. Dokonuje tego poprzez włożenie sobie na plecy Wergiliusza, a następnie Dantego (który uchwycił się swojego przewodnika) – pełen trwogi i niepewności i złożenie ich w na dnie piekła, w dziewiątym – ostatnim kręgu<sup>86</sup>. Krąg ten jest bowiem miejscem kaźni zdrajców różnego typu.

Dzieli się on na cztery rejony: Kaina, Antenora, Ptolomea i Giudecca<sup>87</sup>. Każdy z nich należy interpretować stosując typizację w postaci personifikacji danego rodzaju zdrady. Kontynuując poprzednie, zaprezentowane w sposób punktowy analizy, można w dalszej części wyróżnić następujące schematy współ-prezentacji:

- **Kain** – zdrada bliźnich (element współ-prezentowany). Zdradził on i zamordował swojego brata Abła.
- **Antenor** – zdrada ojczyzny (element współ-prezentowany). Będąc wpływowym mieszkańcem Troi sprzyjał jej wrogom – Grekom.
- **Ptolomea** – zdrada gości (element współ-prezentowany) przez Ptolomeusza, króla Egiptu który – chcąc przypodobać się cesarowi – zdradził Pompejusza w czasie gdy ten gościł u niego.
- Giudecca (kraj Judasza) – zdrajcy Chrystusa (element współ-prezentowany).

A także:

- **Brutus i Kasjusz** – zdrajcy cezara, zdrajcy ludzkości (elementy współ-prezentowane).
- **Lucyfer** – zdrajca Boga (element współ-prezentowany)<sup>88</sup>.

Piekło przenika więc na wskroś zdrada i gdyby trzeba było streścić w jednym zdaniu odpowiedź na pytanie o to, czym jest piekło w *Boskiej Komedii* to najbardziej chyba trafiającą w sedno byłaby, jak sądzę, odpowiedź, że jest to historia o zdradzie zaufania.

<sup>86</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 31, w. 142-145.

<sup>87</sup> Podział na cztery rejony jest zamieszczony w Pieśni 32 Piekła i Pieśni 34 Piekła *Boskiej Komedii*.

<sup>88</sup> Wszystkie wymienione współ-prezentacje odnoszą się do Pieśni 32 Piekła. Dokonuje się w niej kaźń zdrajców z podziałem na ich poszczególne kategorie, a więc odpowiednio na zdrajców: krewnych, ojczyzny, przyjaźni i dobroczyńców. Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 32.

Zdrada w oczach Dantego Alighieri, to najwyższy wymiar zwyrodnienia moralnego człowieka i gatunku ludzkiego. Jest ona w *Piekle Boskiej Komedii* pokazana w całej swojej rozciągłości, ze wszystkimi skutkami w mikro i makro skali społecznej. To największa ze zrad – bunt Lucyfera przeciw samemu Bogu. Zaufanie jest bowiem wartością najwyższą w Dantejskiej hierarchii moralnej. Jest ono bowiem podstawą więzi społecznej i ładu publicznego.

Traktują o tym w całości dwie ostatnie Pieśni *Piekle*, które w szczególny sposób symbolizują społeczny wymiar zdrady. Należy pamiętać bowiem, że opisywana tu zdrada odnosi się do grup pierwotnych (rodziny i przyjaciół w *Pieśni 33 Piekle*) ale występuje ona także na poziomie większych struktur społecznych – zarówno teraźniejszych jak i historycznych.

Na największe potępienie zasługują więc zdrajcy ludzkości: zdradzili oni bowiem jej wymiar duchowy i moralny (Judaszk Iskariota) i społeczno-polityczny (Brutus i Kasjusz). Oto właśnie Dantejska najwyższa nauka moralna ujęta w schematy współ-prezentacyjne Alfreda Schütza.

## 8.5 Przyroda

---

Innymi symbolami zasługującymi na omówienie są relacje współ-prezentacji związane z ciałami niebieskimi, szczególnie zaś ze słońcem i księżycem<sup>89</sup>. W dziełach Dantego **słońce to władza kościelna, a księżyc – świecka**.

Słońce było powszechnie akceptowanym w średniowieczu symbolem Kościoła. Jego przedstawiciele zwykli, w tamtych czasach, porównywać władzę duchowną do promieniującego własnym światłem słońca. Jeśli chodzi o księżyc, to kojarzono tę władzę powszechnie z mniejszym i nie posiadającym własnego źródła światła księżycem.

Dante jednak, co znamienne, zdecydowanie przeciwstawiał się tej interpretacji twierdząc, że zbyt wielka władza duchowieństwa zdominowała, czy też, używając stosownego tu porównania, „przyćmiła” władzę świecką (a więc symboliczny księżyc). To spowodowało, w opinii poety, że można było mówić już nie tyle o słońcu i księżycu,

<sup>89</sup> Dante wyraża w tym miejscu ubolewanie, z powodu braku rozdziału władzy kościelnej od świeckiej. Zob. Tamże, Czyściec, Pieśń 16, w. 107.

tylko o dwóch słońcach<sup>90</sup> (a więc wszechobecnym wpływom Kościoła) co – w sposób oczywisty – zaburzało naturalną równowagę pomiędzy tymi dwiema siłami<sup>91</sup>. Nie trzeba dodawać, że stan ten wydał się Dantemu, walczącemu o równowagę polityczną, stanem nie do zaakceptowania. Samo słońce natomiast jest w *Boskiej Komедii* również symbolem faktycznego jak i moralnego przewodnictwa Bożej opatrności, towarzyszącej człowiekowi na jego drodze do celu podróży.

Kolejne schematy współ-prezentacyjne to: **Ciemny las, czyli liczne ludzkie grzechy i gęsty las jako droga poznania dobra i zła.**

Plastycznie ukazany w *Pieśni 1 Piekła* obraz ciemnego lasu<sup>92</sup>, od wejścia do którego poeta rozpoczyna swoją podróż przez zaświaty, ukazuje się czytelnikowi *Boskiej Komедii* już w pierwszych strofach poematu. Las jest tu współ-prezentacją rozlicznych grzechów, w które uwikłana jest każda ludzka dusza. Obraz ciemnego lasu przywodzi tu jednak na myśl bliskie temu pojęciu wyobrażenie drzewa lub drzew jako odniesienie do ogrodu Eden, w którym Bóg zasadził, między innymi drzewo poznania dobra i zła, jako jedyną niedostępną pierwszym ludziom roślinę tego ogrodu. Pozostałe drzewa służyły człowiekowi dostarczając mu owoców, którymi mógł się żywić.

Dantejski ciemny las, w który wkracza poeta na początku swojej podróży wydaje się więc nosić znamiona tamtejszej, starotestamentowej symboliki. Gęszcz drzew, przez który musi przedrzeć się Dante jest drogą rozumienia dobra i zła. Świadomość grzechu, a więc moralnego zła wiedzie poprzez doświadczenie go<sup>93</sup>. Nie ma innej, jak się wydaje drogi, choć jest ona przerażająca.

Doświadczenie wędrówki przez las, jest także – w sensie przenośnym – schematycznym nakreśleniem czytelnikowi przez poetę całej struktury *Boskiej Komедii*. Wiek, w którym poeta wyrusza w swoją podróż też nie jest przypadkowy, przypada na 35 rok życia poety, a więc średnio – mniej więcej połowę życia ludzkiego w czasach Dantego. W okresie wkraczania w wiek dojrzały, doszło – być może – u poety do sytuacji kryzysu moralnego, czy też może konieczności dokonania pewnych przewartościowań. Tego oczywiście nie wiadomo, jednak wiemy, że zejście Dantego do czeluści piekła nastąpiło w momencie, gdy wybrał niewłaściwą, jego zdaniem, drogę<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Zob. Tamże.

<sup>91</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 97-101.

<sup>92</sup> D. Alighieri, *Boska...*, Piekło, Pieśń 1, w. 3.

<sup>93</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 1, w. 4-7.

<sup>94</sup> Tamże, Piekło, Pieśń 1.

W związku z tym, tuż po wstąpieniu w leśną gęstwinę, zaczynającemu podróż poecie, zagradzają drogę – wspomniane już wcześniej – trzy bestie. Stanowią one bardzo istotne schematy współ-prezentacji. Tak więc: **Wilczyca to chciwość, ale też kuria rzymska. Lew to pycha, ale też król Francji. Pantera to zmysłowość, ale też podziały polityczne (na frakcje Gwelfów i Gibelinów)**<sup>95</sup>.

Owe odniesienia współ-prezentacyjne nie są oczywiście jednoznaczne i nie sposób ich zinterpretować w jedyny słuszny sposób. Taka jest zresztą natura przekazu symbolicznego, którą jest złożoność i zmienność interpretacji.

Z drugiej strony, chodzi tu jednak o coś więcej niż tylko ukazanie stanu faktycznego układu sił politycznych ówczesnych potęg. Polityczna interpretacja tych znaczeń jest raczej, w zamyśle poety, wołaniem o pokój i jedność rodzaju ludzkiego. Jest ona o tyle uzasadniona, że w utworze *Monarchia* to właśnie porządek społeczno-polityczny świata będącego pod panowaniem jednego władcy był gwarancją spokoju i ładu w wymiarze zarówno indywidualnym jak i społecznym.

Być może więc owe trzy bestie nie tyle burzą ład moralny jednostki (przejawiając się jako jej osobisty grzech) ile właśnie w sensie zbiorowym, a więc społecznym i politycznym. Niewykluczone jednak, że w zamierzeniu poety, owe trzy bestie mogły mieć wymiar zarówno ludzkich indywidualnych grzechów (pycha, chciwość, rozpusta) jak i obrazować ówczesne konflikty regionalne i zewnętrzne.

Jedna interpretacja symboliczna nie wyklucza drugiej. Owe trzy zwierzęta z *Pieśni I Piekła* stanowią bardzo ważny choć niejedyny element, na którym zbudowana jest *Boska Komedia*. Innymi tego typu schematami są: **Chart Veltro jako książę Werony (lub też sam poeta, a może nawet Chrystus) oraz wilczyca jako zło, wysłanniczka zawistnej zazdrości**<sup>96</sup>.

Chart Veltro ma przepędzić wilczycę do piekła, z którego przysła, w tym też sensie wilczyca oznacza generalnie zło. Jest to stworzenie, które z piekła wyszło i do piekła winno powrócić. Być może, jak to już zostało wspomniane, pod postacią owego psa gończego ukrywa się Can Grande della Scala, książę Werony – panujący pomiędzy miejscowościami Feltre a Feltro – i jednocześnie dobroczyńca samego poety. Cechował

<sup>95</sup> A. K. Cassel, *Beast The Three*, w: *The Dante ...*, s. 87.

<sup>96</sup> Tamże.

go bowiem rozum, siła i miłość, obojętność wobec dóbr materialnych oraz zdobywania nowych terenów, a jego celem jest podniesienie z kolan upokorzonej Italii<sup>97</sup>.

Jest to, jak sędzę, proroctwo raczej polityczne, gdyż poeta przywołuje w nim postaci Kamili dziewicy oraz Turnusa – bohaterów *Eneidy* Wergiliusza, którzy polegli w obronie Lacjum. Sądzi się jednak, że być może ów chart jest symbolem samego Chrystusa, gdyż nie wolno zapomnieć, że Dante postrzegał sam siebie także jako proroka roztaczającego wizje teologiczno-polityczne<sup>98</sup>.

Jeśli chodzi o wymienione wyżej zwierzęta w swoich schematach współ-prezentacyjnych, to warto dodać, rozwijając nieco temat ludzkich grzechów i przywar, że pycha może być rozumiana jako: „(...) nadmierne eksponowanie własnej osoby, i pozycji, czemu towarzyszy brak szacunku i pogarda dla innych”<sup>99</sup>. Lew jest zresztą w bestiariuszach klasyfikowany jako zwierzę, które charakteryzuje niemal nieustanne uczucie głodu.

W sensie symbolicznym, lew z dzieła poety, taki z wysoko uniesioną głową ucieleśnia także postawę jednostki nieskłonnej do jakichkolwiek kompromisów, zamkniętej na potrzeby innych ludzi. Człowiek pyszny jest bowiem zatwardziały w złym postępowaniu i nie dostrzega potrzeby wewnętrznej przemiany moralnej<sup>100</sup>. Występuje tu zatem schemat współ-prezentacji, w którym **lew to egoizm, pycha, bezkompromisowość**.

Pycha zresztą, jako jeden z siedmiu grzechów głównych była postrzegana przez teologię w czasach Dantego jako największe odstępstwo od boskiego planu zbawienia ludzkości oraz najpoważniejszy w zasadzie grzech przeciwko samemu Bogu.

Była ona przyczyną większości innych grzechów oraz najczęstszym powodem upadku moralnego człowieka. To właśnie grzech pychy stał u podstawy nieposłuszeństwa biblijnego Adama, co w konsekwencji przyczyniło się do jego wygnania z raju oraz licznych cierpień, których on sam oraz cały ród ludzki musiał w przyszłości zaznać. Grzech ten jest przede wszystkim, w szerszej perspektywie rozumiany jako próba podważenia przez człowieka boskiej hierarchii, która wyznacza każdemu odpowiednie miejsce. Człowiek pyszny neguje jednak istnienie nadrzędnej,

<sup>97</sup> D. Alighieri, *Boska... Piekło*, Pieśń 1.

<sup>98</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 388.

<sup>99</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 624.

<sup>100</sup> Tamże, s. 277.

boskiej władzy nad sobą, chcąc wynosić swoje pragnienia, potrzeby, wizje samego siebie ponad z góry ustalony plan, w dodatku zazwyczaj kosztem innych ludzi.

Tak więc pycha ucieleśnia lew, którego postać nie bez powodu jest motywem heraldycznym wielu możliwych rodów<sup>101</sup>. Lew – symbol siły, odwagi, panowania nad innymi zwierzętami oraz przestrzenią, a – co najważniejsze – znak władzy, dumy i przywództwa dzierży palmę pierwszeństwa wśród zwierząt. Jego niewątpliwa uroda, szlachetność, ale też niepokój, który wzbudzał niejednokrotnie, przywodzi na myśl również tę nieco ciemniejszą cechę charakteru wielu panujących oraz możnowładców, a mianowicie; pychę.

Forstner tak pisze o symbolu lwa w chrześcijaństwie: „Właściwości tego zwierzęcia z jednej strony budziły podziw, z drugiej jednak trwogę, dlatego wykształciła się podwójna jego symbolika, wskazująca bądź na dobro, bądź na zło, na Boga czy Chrystusa bądź na szatana<sup>102</sup>.

A w bajce Ezopa *Lwica i lis* ten drugi kpi z lwicy, że rodzi tylko jedno młode, kiedy lisy są o wiele bardziej płodne wydając na świat liczne potomstwo. Na to dumna lwica odpowiada: „Słusznie, rodzę jedno, ale za to lwa”<sup>103</sup>.

W *Boskiej Komedii*, zagubiony w ciemnym lesie Dante opisuje go w następujących słowach:

Ale już trwogę poczułem niemałą,  
Gdy lew przede mną wyrósł u pobrzeża  
Głowę podnosił i jak mi się zdało  
Szedł prosto na mnie taki wściekły z głodu,  
Że przerażone powietrze truchlało<sup>104</sup>.

Poza tym, w *Pierwszym Liście św. Piotra* czytamy: „Przeciwnik wasz diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć”<sup>105</sup>. Natomiast w *Pieśni 8 Piekła* poeta spotyka florentyńczyka Filipa Argenti, znanego ze swojego nieokiełznanego temperamentu oraz

<sup>101</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 275.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVIII, Warszawa 1989, s. 191.

<sup>104</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Piekło*, *Pieśń 1* w. 44-48.

<sup>105</sup> *1 List św. Piotra* (1P 5,8) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.



skłonności do gniewu, który szedł w parze z jego pychą. Poeta opisuje go w następujący sposób:

Ten był w swej pysze pełen zaślepienia:  
Żaden czyn jemu nie zdobi pamięci  
Przeto nie znalazł pokoju dla cienia.  
Iluż to królów, co państwem nadęci,  
Tutaj ugrzęzną jak wieprze w kałuży,  
Wprzód w sercach ludzkich na wieki przeklęci<sup>106</sup>.

Grzech pychy znajduje niejako swój kres i ucieleśnienie w postaci Lucyfera<sup>107</sup>. (był on już ujęty we wcześniejszym schemacie współ-prezentacji) którego, jak wiadomo, Dante umieszcza na samym dnie *Piekle*. Kiedyś posłuszny Bogu i sprawiedliwy anioł, obecnie symbolizujący kwintesencję zła szatan jest ucieleśnieniem największej zdrady i największego buntu w ludzkiej historii, buntu przeciwko dobroci i wszechmocy Stwórcy. W tym sensie jest też kresem samego zła.

Na uwagę zasługuje także fakt porównania ludzi gniewnych i pełnych pychy do wieprzy grzęznących w błocie<sup>108</sup>, stąd też wyłania się kolejne odniesienie współ-prezentacyjne, a więc: **zwierzęta jako grzesznicy**<sup>109</sup>.

Dante nie tylko zresztą w tym przypadku porównuje grzeszników do zwierząt. Odhumanizowanie człowieka, odarcie go z ludzkich cech poprzez przyrównanie go do zwierząt w bardzo plastyczny sposób przekazuje prawdę o prawdziwym wymiarze demoralizacji człowieka, który polega na utracie zdolności do rozróżniania dobra od zła, a więc prawdziwej ślepotie duchowej i braku odpowiednio funkcjonującego sumienia.

Wracając do współ-prezentacji reprezentowanej przez świnię czy też wieprze tarzające się błocie, to często znaczenie to przywodzi na myśl *Ewangelię św. Mateusza*,

<sup>106</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Piekle*, Pieśń 8, w. 46-51.

<sup>107</sup> Lucyfer zostaje ukarany w Pieśni 34 *Piekle*, występuje on też w Pieśni 12 *Czyśćca*, jako przykład ukarania pychy. Pojawia się on w tej Pieśni jako rzeźba na kamiennej posadzce. Zob. Tamże, *Piekle*, Pieśń 43; Tamże, *Czyściec*, Pieśń 12.

<sup>108</sup> Tamże, *Piekle*, Pieśń 8, w. 49-51.

<sup>109</sup> Chodzi także o takie zwierzęta mitologiczne jak: Minotaur, Lewiatan, smok, demon, harpie, erynie, furie, a nawet w pewnym sensie Lucyfer, którego można odczytać jako personifikację zła kosmicznego. Zob. M. Battistini, *Symbole i alegorie. Leksykon: historia, sztuka, ikonografia*, przeł. K. Dyjas, Warszawa 2011, s. 160.

która przestrzega, słowami Chrystusa, by nie rzucać pereł przed wieprze, a więc nie tłumaczyć ignorantowi i nieukowi tego, czego nie potrafi pojąć<sup>110</sup>.

I tu pojawiają się kolejne schematy będące niejako podzbiorem poprzedniego, a więc: **Maciora jako skąpstwo. Lis jako fałsz, heretyk i człowiek przebiegły.**

Otóż w *Piekle*, Dantemu ukazuje się postać padewskiego szlachcica Reginalda degli Scrovegni. Jego herbem była niebieska maciora na białym tle, a on sam uznawany był za człowieka skąpego, zajmującego się lichwą, stąd też został on umieszczony w *Piekle*<sup>111</sup>.

Natomiast lis był powszechnie uznawany za stworzenie ostrożne, czujne w trakcie polowania, uważnie czatujące, cierpliwe i bardzo zręczne<sup>112</sup>. Potrafi wyczekiwać na odpowiedni moment, by dopaść swoją ofiarę, stąd też stał się alegorią chytrłości i przebiegłości. Lis często w poprzednich wiekach oznaczał heretyka, który podstępem pustoszył Kościół swoimi innowierczymi, fałszywymi naukami. W epoce Dantego, sztuka często utożsamiała lisa z szatanem przybierającym na przykład postać zakonnika prawiącego gęsiom kazanie, tylko po to, by na nie następnie zapolować, stąd też motyw przebiegłego lisa często pełnił funkcję ostrzegawczą i moralizatorską<sup>113</sup>.

Następna współ-prezentacja to: **pies jako odhumanizowanie i demoralizacja osoby ludzkiej.**

Pies zwykle był utożsamiany, już od czasów starożytnych z takimi cnotami jak: wierność, cierpliwość, lojalność, przyjaźń, wdzięczność, bezinteresowna miłość i dbałość o bezpieczeństwo domowego ogniska, a także strażnik depozytu wiary<sup>114</sup>. Rzadko kiedy pies jest kojarzony w egzegezie chrześcijańskiej za symbol zła.

Jednak tam, gdzie Pismo Święte z dezaprobatą wyraża się o tym zwierzęciu, stawiając je w równym rzędzie z wieloma innymi uosobieniami zła, wtedy oczywiście należy je również tak interpretować. Chodzi tu na przykład o słowa św. Jana zamieszone w *Apokalipsie*, odnoszące się do tych, którym nie dane było dostąpić Królestwa Bożego. Brzmiały one: „Na zewnątrz są psy, guślarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalcy, i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje”<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> *Ewangelia wg św. Mateusza* (Mt. 7,6) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

<sup>111</sup> D. Alighieri, *Boska...*, *Pieśń 17*, w. 64-66.

<sup>112</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 280-281.

<sup>113</sup> Tamże.

<sup>114</sup> Tamże, s. 293.

<sup>115</sup> *Księga Apokalipsy* (Ap. 22,15) w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.

Florencki wieszcz często odnosi się do przekazu wyrażanego przez psa. Zwłaszcza wtedy, gdy chce podkreślić kontrast pomiędzy pojęciem człowieczeństwa i jego wartości a odhumanizowaniem i demoralizacją ludzi grzesznych. Pies, kojarzony ze złem i demoralizacją występuje także w *Boskiej Komedii*<sup>116</sup>

Kolejna współ-prezentacja to **osioł jako samolubstwo, głupota, pożądlivość**. Osioł wskazuje na wiele różnorodnych znaczeń. Do najbardziej znanej chyba symboliki osła nawiązuje Ewangelia opisująca wjazd Chrystusa do Jerozolimy na grzbiecie osiołka<sup>117</sup>. Osioł jest utożsamiany zarówno z cechami pozytywnym jak na przykład pokora i karność (św. Franciszek nazywał swoje ciało „bratem osłem”<sup>118</sup>) jak i z grzechem wiążącym się z samolubstwem, głupotą i pożądlivością cielesną i takie właśnie jej rozumienie jest bliskie Dantemu Alighieri krytykującemu liczne wady i niedoskonałości mieszkańców Italii. Niewątpliwie więc miał na myśli ten symbol odnosząc się do Italii jako do okrętu bez sternika w *Pieśni 6 Czyścica*<sup>119</sup>.

Można też dostrzec następną współ-prezentację, którą jest **wilk jako szatan, i wcielenie zła**. Zwierzę to poluje oczywiście na owce i inne zwierzęta, ale może również zagrozić człowiekowi<sup>120</sup>. Wilk, w przeciwieństwie do wielu innych zwierząt, ma wymowę symboliczną – zdecydowanie negatywną – już od czasów starożytnych.

Chrześcijanie widzą w nim po prostu szatana, który dziesiątkuje owczarnię Chrystusa i wznieca niepokoje i herezje w Kościele<sup>121</sup>. Sam Chrystus mówił: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami”<sup>122</sup>. Chrystus chciał w ten sposób ostrzec swoich naśladowców przed pozornym działaniem niektórych fałszywych pasterzy Kościoła. W *Boskiej Komedii* także ostrzega przed wilkami ubranymi w skóry pasterzy, których celem jest zdziesiątkowanie owczarni<sup>123</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania można, moim zdaniem dostrzec, że choć przedstawione relacje współ-prezentacji nie są oczywiście wyczerpujące, jednak – moim zdaniem – przyczyniają się do uporządkowania wielu uniwersów symbolicznych

<sup>116</sup> Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 14; Tamże, Piekło, Pieśń 6 oraz Pieśń 8

<sup>117</sup> *Ewangelia św. Mateusza* (Mt 21, 2-7)

<sup>118</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 282.

<sup>119</sup> Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Czyściec, Pieśń 6, w. 76-78

<sup>120</sup> D. Forstner, *Świat...*, s. 309.

<sup>121</sup> Tamże, s. 109.

<sup>122</sup> *Ewangelia św. Mateusza* (Mt 7, 15). w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000. Zob. też. D. Forstner, *Świat...*, s. 309.

<sup>123</sup> Zob. D. Alighieri, *Boska...*, Raj, Pieśń 27, w. 55-57.

występujących w Dantejskiej twórczości i stają się pomocne w zrozumieniu symbolicznego przesłania florenckiego poety.

Szczególnie wyraźnie przejawia się transcendencja Dantejskich symboli obecna w relacjach współ-prezentacyjnych A. Schütza. Widoczne stają się tu wyraźnie pary współ-prezentacji, gdzie jeden element występuje niemal zawsze w rzeczywistości życia codziennego, a drugi wyrasta ponad nią, urastając do rangi symbolu wyrażanego przez element współ-prezentowany.

Czasami jednak schemat ów nie jest tak oczywisty. Bywa bowiem, że oba elementy należą do świata symbolicznego i nie poddają się prostemu podziałowi na elementy świata przeżywanego i elementy umiejscowione w rzeczywistości transcendentnej. Jednak także takie przykłady podawał w swojej teorii Schütz, zwracając uwagę na różnorodność form występowania współ-prezentacji i dostrzegając wielość możliwości ich interpretacji.

## ZAKOŃCZENIE

Przyjęta przeze mnie orientacja humanistyczna jako perspektywa badawcza rozprawy, charakteryzuje się antynaturalizmem. Podkreśla ona i eksponuje podmiotowość ludzkich reakcji, eksplorując subiektywną perspektywę życia społecznego. Poza tym, kładzie nacisk na odnajdywanie sensu i znaczenia ludzkich interakcji z subiektywnej perspektywy oraz podkreśla problem rozumienia parterów interakcji.

Podjęmowane w jej ramach analizy mają na celu dotarcie do świadomości działających podmiotów, pojmowanie znaczeń, które tworzą i nadają rzeczywistości – poprzez oczywiście rozumienie zachodzących w niej procesów oraz działań innych ludzi. Zasadniczo podstawową metodą w socjologii humanistycznej jest Weberowskie rozumienie (*Verstehen*). W ten nurt metodologiczno-teoretyczny, oprócz Webera, na stałe wpisali się także: Ferdinand. Tönnies, Georg Simmel, Florian Znaniecki oraz Stanisław Ossowski.

Chodzi zatem o to, by określony zespół znaczeń oraz dany – często w interakcji sens – uczynić zrozumiałym. Szczególnie jeśli chodzi o świat życia codziennego, który cechuje dokonywana przez aktorów życia społecznego preinterpretacja oraz wstępna selekcja znaczeń. Dokonujemy tego w życiu codziennym w oparciu o doświadczenie, tradycję czy indywidualną biografię. Jest to świat podzielany z innymi aktorami życia społecznego i wymagający podejmowania wysiłku codziennej interpretacji i hierarchizacji znaczeń społeczny opartego o określony zasób społecznej wiedzy.

W zaprezentowanej rozprawie podjęłam próbę odpowiedzi na zasadnicze pytanie zawarte w tej rozprawie dotyczące dominującej symboliki, którą posługiwał się Dante Alighieri w swoich dziełach. Ogromny rezerwuar symboliczny starałam się, w celu jego uporządkowania i nadania mu struktur sensu, rozpatrywać często z perspektywy interakcji społecznych. Mając świadomość konieczności uporządkowania materii moich badań, wyróżniłam dominujące, a więc najistotniejsze z punktu widzenia rzeczywistości społecznej światy społeczne. Badania światów społecznych w Dantejskich dziełach

doprowadziły mnie bowiem do wniosku, że mam do czynienia z wieloma, różnorodnymi światami społecznymi w utworach Dantego.

I tak, jako pierwszy, dostrzegłam świat życia codziennego, w ramach którego wyraźnie wyodrębniał się subświat dobra jednostkowego oraz subświat dobra wspólnotowego; poza tym wyraźnie zauważalny stawał się subświat polityki. Następnie zauważyłam także istnienie fundamentów świata nauki z subświatami: teologii, filozofii, przyrody, numerologii. Po trzecie wyróżniłam światy: snów i wizji, szczególnie obecne w *Boskiej Komедii*.

W tej rozprawie posłużyłam się pojęciem uniwersum symbolicznego, będącego fundamentem wszystkich znaczeń i tworzącego zasoby znaczeń zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej<sup>1</sup>. Uniwersa te zawsze są, co należy podkreślić, wytworami ludzkiej aktywności, a powstają one w wyniku obiektywizacji wiedzy oraz procesowi jej kumulacji. Natomiast symbole, będąc istotną częścią tej wiedzy, porządkują ją i w procesie trwania historycznego i transmitują przez następujące po sobie pokolenia, czyniąc to oczywiście w sposób dla przedstawicieli owych pokoleń zasadniczo zrozumiały.

Dzieje się to dzięki pracy wykonywanej przez tak zwanych nosicieli<sup>2</sup> o czym wspominałam już wcześniej w tej rozprawie. Chodzi o to, że określone grupy, które w procesie tworzenia znaczeń odgrywają najbardziej znaczące role, dokonują także obiektywizacji rzeczywistości. Nie można jednak zapominać, że w imieniu każdej z owych grup występują aktorzy sceny społecznej, a ich działania są nierozzerwalnie związane z cechami osobowymi, które posiadają.

Odnosząc się do założeń socjologii fenomenologicznej, z której dorobku korzystałam, można stwierdzić, że za każdą interakcją stoją indywidualne działania, te zaś nie pozostają bez wpływu na dynamikę relacji pomiędzy jednostką a światem społecznym oraz jednostkami nawzajem.

Czasami uniwersum symboliczne wydaje się być wyłączone poza nawias życia codziennego. Pełne mistycznych przeżyć, ekstazy, transmitujące znaczenia bardzo trudne do wyrażenia przez język codziennie używany, pozostaje jednak, w mojej opinii zawsze w pewnej relacji do świata życia codziennego.

---

<sup>1</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 141.

<sup>2</sup> Pojęcie to przywoływane zostało już w rozdz.4.1

Jeśli chodzi o legitymizację, to należy podkreślić, że każdy przekaz symboliczny jak działanie – zarówno na poziomie jednostkowym jak i instytucjonalnym – domagają się odpowiedzi na pytanie o ich cel i sens uprawomocnienia. Stale pojawiają głosy domagające się wykazania prawomocności zastanej rzeczywistości, jej miejsce w historii i czasie oraz znaczenia biograficznego w wymiarze indywidualnym.

Legitymizacja dotyczy nie tylko świata życia codziennego, ale także zjawisk uznanych za naukowe. Aby być uznana za skuteczną musi posiadać dla działających jednostek i zbiorowości sens i stale weryfikować to, w jaki sposób aktorzy działający w świecie znaczeń sami siebie oraz powołane przez siebie do życia instytucje rozumieją i czego od nich oczekują.

Proces legitymizacji światów społecznych musi trwać stale i ciągle modyfikować swoje procedury legitymizacyjne w zależności od zmieniających się warunków społecznych i historycznych. Bez ciągłości legitymizacyjnej bowiem owe światy nie przetrwają, zostaną pochłonięte przez interpretacyjny chaos, konflikty w sferze interakcji i w rezultacie zostaną skazane na unicestwienie. Nie zawsze bowiem samolegitymizująca się rzeczywistość, związana dla jednego pokolenia z istnieniem jakiejś instytucji czy symbolu, będzie równie oczywista dla pokolenia następnego.

W Dantejskich dziełach legitymizacja, co starałam się wykazać, dokonuje się zwykle, choć nie tylko, w toku interakcji społecznych przy użyciu komunikatów zarówno werbalnych (na które zwracam – co zrozumiałe – największą uwagę) jak i pozawerbalnych.

W przedstawionej pracy starałam się badać światy poprzez cztery poziomy legitymizacji, na które w swoich pracach wskazywali kontynuatorzy spuścizny naukowej Alfreda Schütza, a więc Thomas Luckmann i Peter L. Berger.

Podsumowując powyższe rozważania chciałabym podkreślić, że mam świadomość możliwości wyróżnienia jeszcze wielu innych światów społecznych, które zostały – z uwagi na cel badawczy, a więc pokazanie dominujących światów społecznych – pominięte. Wynikało to jednak z realizacji przyjętego celu badawczego.

Jeśli natomiast chodzi o wyróżnione przez mnie kategorie światów społecznych, to można zauważyć, że granice owych światów i subświatów są niedookreślone i płynne, niejednokrotnie przenikają się nawzajem, zaś te same znaczenia symboliczne konstytuują różne światy społeczne.

W tym sensie podział ich nie spełni – pod względem logiki formalnej – wymogu bycia rozłącznym i wyczerpującym. Jednak analiza tekstu literackiego posiada właśnie tę specyfikę, że nie poddaje się ścisłym rygorom metodologicznym logiki formalnej. W zależności od wybranych ram teoretycznych inny badacz mógłby więc dojść do nieco innych wniosków, choć – jak miemam – nie byłby to różnice uznawane za zasadnicze.

Mimo owych wyżej przedstawionych uwag związanych z dokonanymi przeze mnie podziałami na określone światy społeczne, jestem przekonana, że wyróżnione przeze mnie kategorie badawcze były istotne dla realizacji głównego celu badawczego. To, czy byłyby potraktowane przez innego badacza jako światy społeczne czy też subświaty owych światów pozostaje, w moim odczuciu kwestią oczywiście otwartą i wartą dalszych dyskusji naukowych.

Co do uniwersów symbolicznych w dziełach Dantego Alighieri, to nie zajmowałam się w tej pracy wszystkimi możliwymi symbolami oraz relacjami pomiędzy nimi, co zresztą wcześniej zasygnalizowałam. Poza tym, można, analizując kwestię symboliki Dantejskiej (jako postawy tworzenia i legitymizacji światów społecznych) dojść do niebezpiecznych zresztą wniosków, że – na przykład – uniwersum symboliczne zbudowane na gruncie symboliki przyrodniczej mieści się także w ramach uniwersum symbolicznego rzeczy ostatecznych. Wydaje się jednak, że względu na wielość interpretacji dzieł poetyckich, pełnych metafor, jest to nieuniknione.

Mam również świadomość pewnej dysproporcji pomiędzy badaniem owego fundamentalnego (i ukończonego przez autora) dzieła a innymi dziełami, które zostały potraktowane być może mniejszą uwagą. Wynika to faktu odmienności (znacznie mniejszego wymiaru symbolicznego) pozostałych dzieł Dantego w stosunku do jego opus magnum, a więc *Boskiej Komedii* oraz faktu znaczącej i trwałej roli tego dzieła w kulturze i świadomości społecznej wielu pokoleń Europejczyków.

Powyższe kwestie uważam jednak, przynajmniej w dużej mierze, za immanentnie związane z charakterem dzieł poety, a także długim już przecież okresem czasu, który upłynął od powstania tych dzieł, uwarunkowaniom historycznym, pewnym niejasnościami dotyczącym biografii poety i istnieniem wielu płaszczyzn interpretacyjnych jego utworów.



Jednakże największym i chyba najtrudniejszym wyzwaniem było dla mnie zetknięcie się, (a raczej powinnam określić to jako bolesne „zderzenie się”) z Dantejską myślą filozoficzną, polityczną i etyczną jako pewnym jednolitym systemem, który zasadniczo nie poddaje się podziałowi na elementy analizowane. Doświadczylam tego jako starcia się umysłowości współczesnej ze średniowieczną świadomością kosmicznej jedności XIII wieku.

Dante Alighieri wydaje się bowiem być uparcie konsekwentny pod względem filozoficznym, teologicznym, moralnym w każdym swoim dziele i każdym z taką samą siłą broni swoich dzieł przed próbami ingerencji i rozłożenia ich na „części pierwsze”. Broni on owej jedność świata, skutecznie zresztą, także przed zaciekawionym spojrzeniem socjologa szukającym możliwości poznania prawdy o światach społecznych w dziele literackim napisanym w późniejszym już okresie średniowiecza.

Właściwie więc, w związku z powyższą refleksją, powinnam mieć poczucie, że owo starcie z gigantem literatury chrześcijańskiego średniowiecza przegrałam. I zapewne byłoby tak, gdybym nie była świadoma od początku, że owej jedności (nawet dla celów naukowych) rozbijać nie chcę, gdyż jedynym zabiegiem który może dokonać, w moim przekonaniu socjolog, podróżujący w głąb społecznego wymiaru Dantejskiej twórczości, jest czyn zgoła inny. Chodziło mi mianowicie jedynie o to, by – podobnie jak na scenie teatralnej – skierować choć na chwilę snop światła poznania na Dantejskie dzieła w sposób nieco odmienny od dotychczasowego. Chciałam, by pozostające w ukryciu lub przynajmniej w cieniu, a jakże interesujące światy społeczne jego utworów, znalazły – choćby w skromnym wymiarze tej rozprawy – należną im uwagę.

Wybitnemu twórcy indywidualizmu postaci literackiej, a więc owego trzeciego wymiaru człowieka, o którym wspominał Erich Auerbach<sup>3</sup>, geniuszowi literackiemu – Dantemu Alighieri, byłam to po prostu winna.

---

<sup>3</sup> E. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, New York 2001, s. 177.

# ANEKS

## MIEJSCA ZWIĄZANE Z DANTEM ALIGHIERI

### Florencja

---



1. Tablica zawierająca fragment *Boskiej Komedii* przy wjeździe do miasta rodzinnego poety.

Napis głosi:

Środkiem Toskany – rzekłem – fale snowa  
Strumyk na stokach zrodzon Falterony;  
Nie nasycą go droga stumilowa.

D. Alighieri, *Boska Komedja*, Czyściec, Pieśń 14, w.16-18, przekł. E. Porębowicz.



2. Powyższy fragment *Boskiej Komedii* w powiększeniu.



3. Przez rodzinne miasto Dantego przepływa rzeka Arno.





4. Pomnik Dantego Alighieri z XIX wieku.



5. Obok pomnika znajduje się kościół Santa Croce.



6. Wnętrze kościoła Santa Croce.



7. Cenotaf, a więc symboliczny grobowiec poety. Ciało poety zostało pochowane w Rawennie i do tej pory jego prochy nie powróciły do rodzinnej Florencji.





8. Fragment jednej z kaplic znajdujących się w kościele Santa Croce.



9. Na ścianach widoczne freski Giotta di Bondone, którego wieszcz wspomina w swoim eposie:

Sądził Cimabue, że wszystkich olśniewa,  
A dzisiaj Giotto pierwszy staje w rzędzie  
I tak, że sławę onego przyćmiewa.

D. Alighieri, *Boska Komedia*, Czystiec, Pieśń XI, w. 84-86, tł. E. Porębowicz.



10. Muzeum – Dom Dantego Alighieri (Casa di Dante).



11. Poeta urodził się w okolicy tego miejsca, choć nie ma dowodów, że przedstawiony na zdjęciu budynek był jego domem rodzinnym.





12. Kościół parafialny Dantego.



13. Surowe wnętrza kościoła parafialnego.





14. Na ścianie kościoła współczesny obraz przedstawiający Dantego spotykającego Beatrycze.



15. Fragment florenckiej Katedry Santa Maria del Fiore ze słynną kopułą Brunelleschiego. Budowa katedry rozpoczęła się już roku 1296, a więc w trakcie życia poety.



16. Dzwonnica Giotto mieszcząca się przy Katedrze Santa Maria del Fiore.



17. Baptysterium San Giovanni, gdzie autor *Boskiej Komedii* został ochrzczony

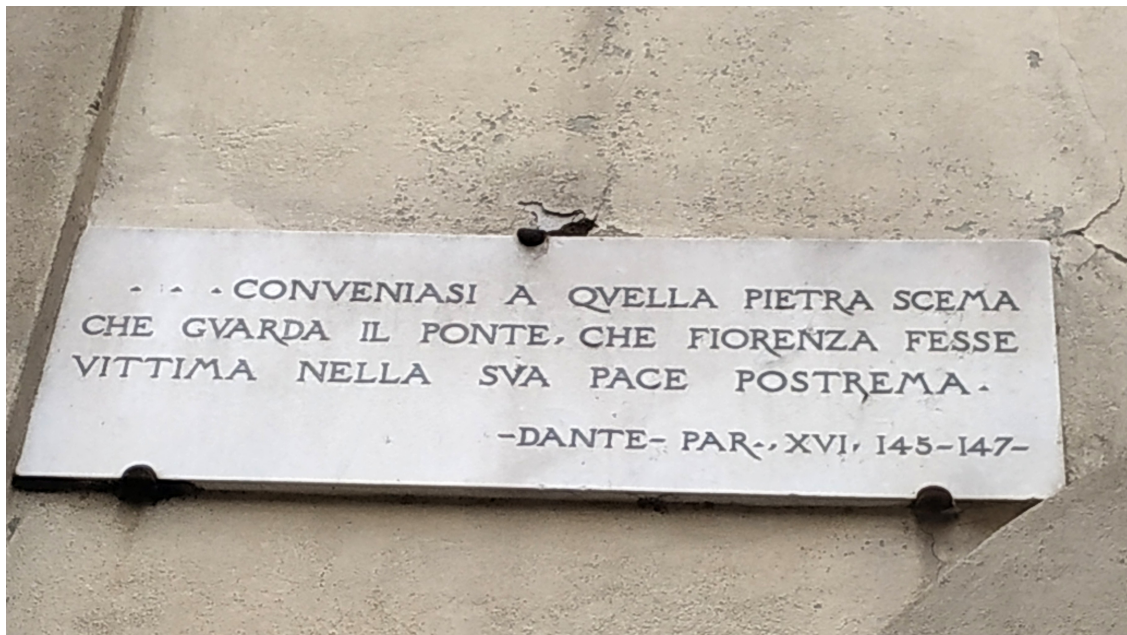




18. Palazzo Vecchio, siedziba władz Republiki Florenckiej, później ratusz miejski. Dante pełnił urząd priora, a więc kogoś na wzór współczesnego radnego w 1300 roku (przez 2 miesiące). Tyle trwała wtedy kadencja priora.



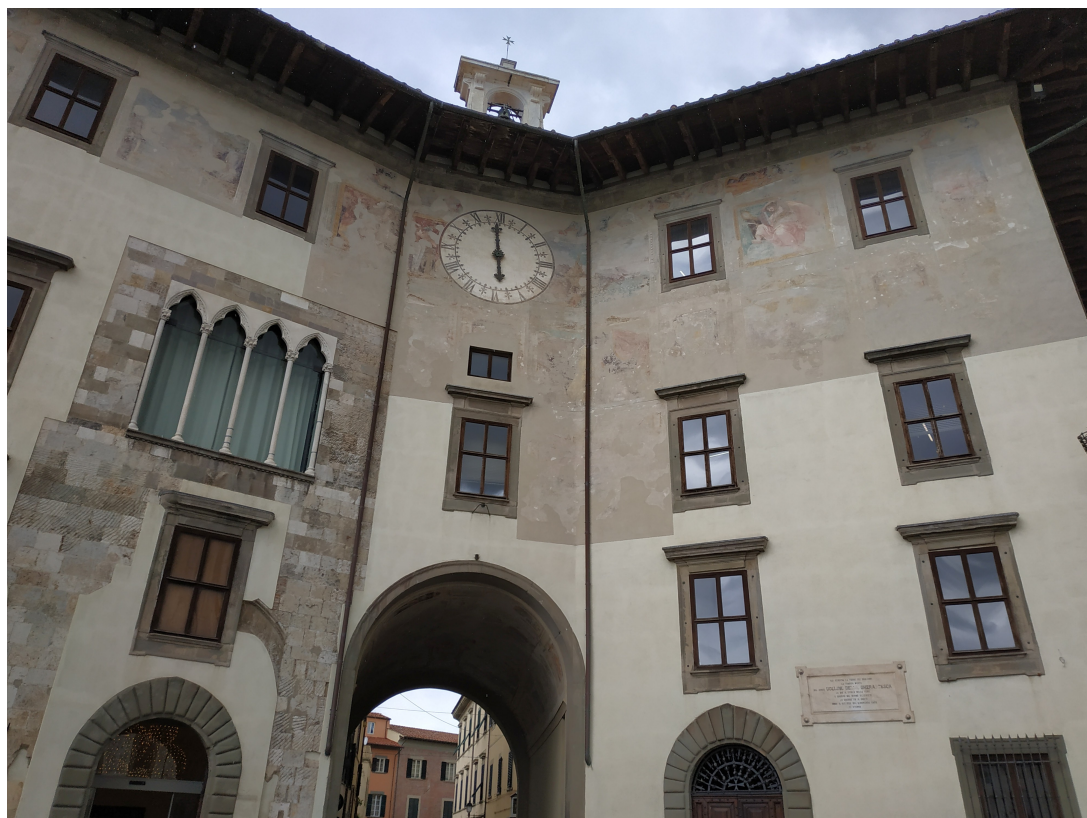
19. Ponte Vecchio – najstarszy most Florencji zwany także Mostem Złotników. Jedyny most we Florencji, który nie został zniszczony przez wycofujących się Niemców w trakcie II wojny światowej.



20. Na zabudowie mostu znajduje się tablica zawierająca poniższe wersety *Boskiej Komedii*. Odnoszą się one do członka rodziny Buondelmonte, którego zerwane zaręczyny stały się zarzewiem konfliktów pomiędzy Gwelfami i Gibelinami we Florencji. Czyn swój przypłacił on życiem. Został zamordowany na tym moście.

Lecz było trzeba, by florenckie plemię  
Poświęciło cię w miru dni ostatnie  
Głazowi, który u stóp mostu drzemie

D. Alighieri, *Boska Komedia*, Raj, Pieśń 16, w.145-147, przeł. E. Porębowicz.



21. Tak zwana Wieża głodu w Pizie. W podziemiach tej wieży, na polecenie miejscowego arcybiskupa, uwięziony został (wraz ze swoimi synami i wnukami) hrabia pizański Ugolino della Gheradesca. Posadzono go o zdradę. W tej wieży on i jego potomstwo zmarli w męczarniach, śmiercią głodową. Działo się to w 1289 r.

Dante odniósł się do tego faktu historycznego w *Boskiej Komedii*, gdzie opisał tragiczne losy umierających z głodu więźniów w *Piekle*, w *Pieśni 33*. Poeta nie mógł zrozumieć skazania na śmierć małoletnich potomków Ugolina za czyny ojca i dziada. Wspominają o tym poniższe wersy tego dzieła:

Bo jeśli piekło słusznie to pamięta  
Ugolinowi, że wydał twe grody  
Czemu skazywać na mękę chłopięta?

D. Alighieri, *Boska Komedia*, *Piekieło*, *Pieśń 33*, w. 85-88, przeł. E. Porębowicz.





22. Tablica upamiętniająca to wydarzenie historyczne.



23. Toskania – region Włoch, w którym urodził się poeta.





24. Krajobraz wiosennej Toskanii.



24. Widok ze wzgórz Toskanii.

Wszystkie zamieszczone zdjęcia zostały wykonane przez autorkę rozprawy.

# BIBLIOGRAFIA

## Wydawnictwa zwarte

---

1. Alighieri D., *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004.
2. Alighieri D., *Boska Komedia*, przeł. A. Kuciak, Kraków 2006.
3. Alighieri D., *Boska Komedia*, przeł. A. Świdorska, Kraków 1947.
4. Alighieri D., *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009.
5. Alighieri D., *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.
6. Alighieri D., *O języku pospolitym*, przeł. W. Olszaniec, Kęty 2002.
7. Alighieri D., *Życie nowe*, przeł. G. Ehrengberg, Warszawa 1902.
8. *Apokalipsa św. Jana (Ap. 9)*.
9. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.
10. Auerbach E., *Dante. Poet of the Secular World*, New York 2001.
11. Augustyn św., *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.
12. Balfour M., *Tuscany*, w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010.
13. Barbi M., *Dante*, przeł. J. Gałuszka, Warszawa 1965.
14. Barolini T., *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, Princeton 1992.
15. Bartkowiak-Lerch M., *Wstęp*, w: D. Alighieri, *Biesiada*, Kęty 2004.
16. Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009.
17. Battistini M., *Symbole i alegorie. Leksykon: historia, sztuka, ikonografia*, przeł. K. Dyjas, Warszawa 2011.
18. Beetham D., *Legitymizacja władzy*, w: *Władza i społeczeństwo*, (red.) J. Szczupaczyński, Warszawa 1995.
19. Berger P. L., Luckman T., *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, (wyb.) W. Piwowarski, Kraków 1998.



20. Berger P. L., Luckmann T., Społeczne tworzenie rzeczywistości, Warszawa 2010.
21. Berger P. L., Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1997.
22. Berger P. L., Zaproszenie do socjologii, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2005.
23. Beuys B., Florencja: świat miasta, miasto-świata, przeł. A. D. Tuszyńska, Warszawa 1995.
24. Boitani P., From Darkness to Light: Governance and Government in Purgatorio XVI, w: Dante and Governance, (red.) J. R. Woodhouse, Oxford 1997.
25. Bonifacy VIII, Unam Sanctam, bulla z 18 listopada 1302 roku, w: D. Alighieri, Monarchia, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.
26. Botterill S., Aquinas St. Thomas, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
27. Bourdieu P., Language and Symbolic Power, Cambridge 1991.
28. Buczyńska-Garewicz H., Znak i oczywistość, Warszawa 1981.
29. Canning J., A History of Medieval Political Thought 300-1450, London 1965.
30. Cassel A.K., Monarchia, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
31. Cassel A.K., Beast The Three, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
32. Cassirer E., Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
33. Croce D., La poesia di Dante, Bari 1921.
34. Curtius E.R., Literatura europejska i łacińskie średniowiecze, przeł. A. Borowski, Kraków 2009.
35. Czarnowski S., Warunki społeczne zmiany znaczenia symbolów literackich, w: S. Czarnowski, Dzieła - tom 1, Warszawa 1956.
36. Dinsmore Ch. A., Life of Dante Alighieri, Boston and New York 1919.
37. Dunning W. A., A History of Political Theories, Ancient and Medieval, London 1921.
38. Durkheim E., Zasady metody socjologicznej, przeł. J. Szacki, Warszawa 2012.
39. Eco U., (red.), Historia piękna, przeł. A. Kuciak, Poznań 2005.

40. Eco U., *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington 1986.
41. Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M i P. Rodakowie, Warszawa 1998.
42. Entréves A.P. D'., *The Medieval Contribution to Political Thought*. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker, New York 1959.
43. Ewangelia wg. św. Jana (J. 20,21).
44. Ewangelia wg. św. Łukasza (Łk. 24,36).
45. Fellmann F. *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1993.
46. Ferrante J. M., *The Political Vision of the 'Divine Comedy'*, Princeton 1984.
47. Fish J., *Defending Durkheimian Tradition: Religion, Emotion, Morality*, Leeds 2005.
48. Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
49. Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
50. Fossier R., *Ludzie średniowiecza*, przeł. A. Czupa, Kraków 2009.
51. Gadamer H., *Symbol i alegoria*, w: *Symbole i symbolika*, (red.) M. Głowiński, Warszawa 1990.
52. Gilbert A. H., *Dante's Conception of Justice*, New York 1965.
53. Gilson É., *Dante the Philosopher*, New York 1949.
54. Gilson É., *Dante and philosophy*, New York 1963.
55. Goff Le J., Schlegel J. L., *O średniowieczu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2007.
56. Grabmann M., *Thomas Aquinas, His Personality and Thought*, New York 1928.
57. Grzybowski J., *Miecz i pastorał: filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy: Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
58. Grzybowski J., *Theatrum Mundi. Teologia i kosmologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009.
59. Guiraud P., *Semantyka*, Warszawa 1976.
60. Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.

61. Habermas J., Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna, tom1, przeł. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
62. Hałas E., Symbole w interakcji, Warszawa 2001.
63. Hałas E., Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego, Lublin 1991.
64. Hani J., Symbolika świątyni chrześcijańskiej, Kraków 1998.
65. Hawkins P. S., Bible, w: The Dante Encyclopedia, R. Lansing (red.), New York 2010.
66. Hayek F., Konstytucja wolności, Warszawa 2014.
67. Hibbert Ch., Medyceusze: Wzlot i upadek, przeł. A. Kominiak-Michalska, Łódź 1992.
68. Hones C., Feminine Virtues and Florentine Vices: Citizenship and Morality in Paradiso XV—XVII, w: Dante and Governance, (red.) J. R. Woodhouse, Oxford 1997.
69. Honess C.E., Dante Alighieri Four Political Letters, London 2007.
70. Husserl E., Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
71. Iannucci A.A., Philosophy, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
72. Ingarden R., O poznawaniu dzieła literackiego, Warszawa 1976.
73. Jan z Salisbury., Policraticus albo o paplaninie dworaków i przekazach filozofów, (oprac., wprowadz., i konsult.) L. Dubel, przeł. M. Kruk, Lublin 2008.
74. Jones P., The Italian City-State: From Commune to Signoria, Oxford 1997.
75. Kacperczyk A., Społeczne światy. Teoria-empiria-metody badań. Na przykładzie społecznego świata wspinaczki, Łódź 2016.
76. Kantorowicz E., Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007.
77. Katechizm Kościoła Katolickiego, (red.) Kongregacja Nauki i Wiary, Poznań 1994.
78. Kempshall M.S., The Common Good in Late Medieval Political Thought, Oxford 1999.

79. Kenelm F., St. Thomas and Dante. The Two Dantes and Other Studies, California 1977.
80. Kisiel P., Sztuka i nauka: dwa typy tradycji i kręgów społecznych, w: Nauka: tożsamość i tradycja, (red.) J. Goćkowski, S. Marmuszewski, Kraków 1995.
81. Kisiel P., Hieronima Boscha Theatrum Mundi, w: Cywilizacja, Tradycja, Ethos. Rozmyślania o cywilizacji, dz. zb., (red.) J. Baradziej i J. Goćkowski, Kraków 1997.
82. Kleinhenz Ch., Dante and the Bible: Biblical Citation in Dante's Divine Comedy, w: Dante: Contemporary Perspectives, (red.) A. A. Iannucci, Toronto 1997.
83. Kłoskowska A., Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze, Wrocław 1991.
84. Kłoskowska A., Socjologia kultury, Warszawa 2007.
85. Koczorowski S.P., Dante w Polsce, Kraków 1921.
86. Kopaliński W., Słownik symboli, Warszawa 2006.
87. Kopaliński W., Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych, wyd. XVIII, Warszawa 1989.
88. Grimal P., Słownik mitologii greckiej i rzymskiej, Wrocław 2008.
89. Krasnodębski Z., Fenomenologia i socjologia, Warszawa 1989.
90. Krasnodębski Z., O związkach fenomenologii i socjologii, w: Socjologia i fenomenologia, (red.) Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
91. Krasnodębski Z., Przedmowa. Weber po komunizmie, w: M. Weber, Polityka jako zawód i powołanie, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
92. Księga Koheleta (Koh. 10,16-17)
93. Księga Mądrości (Mdr. 11.20),
94. Księga Mądrości (Mdr. 6,2-6,3).
95. Kuciak A., Dante Romantyków. Recepcja *Boskiej Komedii* u Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida, Poznań 2003.
96. Lalewicz J., Socjologia komunikacji literackiej, Wrocław 1985.
97. Lansing C., Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes, New York 2008.
98. Lewis E., Medieval Political Ideas, Vol. 2, New York 1954.

99. Limentani U., Dante's Political Thought, w: The Mind of Dante, (red.) U. Limentani, Cambridge 1965.
100. Lipset S. M., Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki, przeł. G. Dzirudzik-Kraśniewska, Warszawa 1995.
101. List św. Pawła Apostoła do Efezjan (Ef. 1,2).
102. Łempicki S., Dante i kultura włoska w Polsce, Lwów 1930.
103. Łęcki K., Socjologia literatury, w: Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny, tom 2, (red.) A. Hutnikiewicz, A. Lam, Warszawa 2000.
104. Łęcki K., Wódz J., Wódz K., Wróblewski P., Świat społeczny Ślązaków. Rekonstrukcja treści świadomości potocznej, Katowice 1992.
105. Machiavelli N., Książę, przeł. Z. Płoski z przekł. W. K. Marriotta, Gliwice 2010.
106. Mandes S., Świat przeżywany w socjologii, Warszawa 2012.
107. Manterys A., Wstęp, w: A. Schütz, O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2012.
108. Martines L., Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy, London 1980.
109. Mazzocco A., Italy, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
110. Mazzotta G., Alighieri Dante, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
111. Michalski K., Eros i logos u Dantego, Kraków 1936.
112. Michalski K., La gnoséologie de Dante, Kraków 1950.
113. Michalski K., Mistyka i scholastyka u Dantego, Kraków 1921.
114. Morawski K., Dante Alighieri, Warszawa 1961.
115. Morawski K., Rzym i narody, Warszawa 1924.
116. Morrall J. B., Political Thought in Medieval Times, London 1971.
117. Nardi B., Dante e la cultura medievale, Bari 1949.
118. Olszewski D., Dzieje chrześcijaństwa w zarysie, Kraków 1996.
119. Papini G., Dante żywy, przeł. E Boyé, Warszawa 1958.
120. Pastoureau M., Średniowieczna gra symboli, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.

121. Pele J., Wstęp do semiotyki, Warszawa 1982.
122. Pertile L., Contrapasso, w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010.
123. Peters E., Justice, w: *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010.
124. Petrarca F., Sonety do Laury, przeł. A. Kuciak, Warszawa 2005.
125. Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, (red.) K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2000.
126. Platon, Państwo, przeł. M. Witwicki, Kęty 2006.
127. Pomian K., Europa i jej narody, przeł. M. Szpakowska, Warszawa 1992.
128. Porębowicz E., Dante, wyd. 2, Warszawa 1922.
129. Preisner W., Dante i jego dzieła w Polsce. Bibliografia krytyczna z historycznym wstępem, Toruń 1957.
130. Reade W.H.V., *The Moral System of Dante's Inferno*, Oxford 1909.
131. Reynolds B., *Dante: The poet, The Political Thinker, the Man*, California 2006.
132. Roberts D.L., *The Scientific Knowledge of Dante*, Manchester 1924.
133. Rudziński R., Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja filozofii Karla Jaspersa, Warszawa 1980.
134. Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
135. Schneider F., *Dante. Sein Leben und sein Werk*, Weimar 1947.
136. Schütz A., *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/M 1993.
137. Schütz A., Luckmann T., *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt/M 1979.
138. Schütz A., Luckmann T., *The Structures of the Life-World*, Vol. 1, Evanston 1973.
139. Schütz A., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2008.
140. Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: *Kryzys i schizma. Antyscjentyczne tendencje w socjologii współczesnej*, (red.) E. Mokrzycki, Warszawa 1984.

141. Schütz A., Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo, w: A. Schutz: O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2012.
142. Schütz A., The Phenomenology of the Social World, Illinois 1967.
143. Scott J. A., Aristotle, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
144. Seidler G. L., Myśl polityczna średniowiecza, Kraków 1961.
145. Seńko W., Wstęp, w: Monarchia, przeł. W. Seńko, Kęty 2002
146. Sobol E., (oprac.) Słownik Języka Polskiego, Warszawa 2005.
147. Strayer J.S., On the Medieval Origins of the Modern State, Princeton 1970.
148. Sylwestrzak A., Historia doktryn politycznych i prawnych, Warszawa 1997.
149. Szacki J., Durkheim, Warszawa 1964.
150. Szacki J., Historia myśli socjologicznej, Warszawa 2002.
151. Sztompka P., Socjologia. Analiza społeczeństwa, Kraków 2002.
152. Śpiewak P., Wstęp, w: N. Machiavelli, Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza, Warszawa 2009.
153. Świątkiewicz W., Legitymizacja. Zagadnienia podstawowe, w: Społeczny świat i jego legitymizacje, (red.) W. Świątkiewicz, Katowice 1993.
154. Świeżawski S., Dzieje europejskiej filozofii klasycznej, Warszawa 2000.
155. Tatarkiewicz W., Historia filozofii, tom 2, Warszawa 1990.
156. Tillich P., Symbol religijny, w: Symbole i symbolika, (red.) M. Głowiński, Warszawa 1990.
157. Todorov T., Wstęp do symboliki, w: Symbole i symbolika, (red.) M. Głowiński, Warszawa 1990.
158. Took J., Questio de aqua et terra, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
159. Took J., Eclogues, w: The Dante..., s. 334-335.
160. Toynbee P., (red.) Dantis Alagherii Epistolae: The letters of Dante, Oxford 1920.
161. Trovato M., Commutative Justice, w: The Dante Encyclopedia, (red.) R. Lansing, New York 2010.
162. Ullmann W., Law and Politics in the Middle Ages, Cambridge 1976.

163. Ullmann W., *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949.
164. Ullmann W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1978.
165. Vallone A., Nardi Bruno, *The Dante Encyclopedia*, (red.) R. Lansing, New York 2010.
166. Vericour R. De., *The Life and Times of Dante*, London 1858.
167. Vigueur J-C. M., *Rycerze i mieszczenie. Wojna, konflikty i społeczeństwo w średniowiecznych Włoszech XII-XIII wieku*, przeł. A. Gabryś, Warszawa 2008.
168. Villani G., *Villani's Chronicle of Florence*, (red.) P. H. Wicksteed, przeł. R. E. Selfe, London 1906.
169. Voegelin E., *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994.
170. Voisé W., *Dantejska koncepcja idealnego państwa*, Warszawa 1966.
171. Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
172. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
173. Weis K., *Dante jako filozof*, Lwów 1921.
174. Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1953.
175. Wergiliusz, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, Wrocław 2004.
176. Woroniecka G., *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 2003.
177. Wróblewski P., *O wyborze projektów działań. Propozycja badawcza Alfreda Schütza*, w: *Struktury projektów działań*, (red.) P. Wróblewski. Maszynopis udostępniony przez autora.
178. Zambarbieri A., *Sobór*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, (red.) H. Witczyk, Kielce 2000.
179. Zientara B., *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985.
180. Żółkiewski S., *Kultura. Socjologia. Semiotyka literacka*, Warszawa 1979.



1. Ćwikła P., Kilka uwag o związku socjologii z literaturą, „Studia socjologiczne” 2/2006, (181).
2. Ćwikła P., Socjologia w literaturze. Casus Wojny końca świata Mario Vargasa Llosy, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 2 (205).
3. Dąmbska A., O konwencjach semiotycznych, „Studia Semiotyczne” 1973, tom 4.
4. Gabiś T., Wypisy z historii i teorii Imperium Europejskiego, „Stańczyk. Pismo postkonserwatywne” 2002, nr 36/37.
5. Michalski K., Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego, „Przegląd Współczesny” 1927, nr 6.
6. Schütz A., Don Kichot i problem rzeczywistości, przeł. D. Lachowska, „Literatura na świecie” 1985, nr 2 (163).
7. Schütz A., Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania, przeł. D. Lachowska, „Studia filozoficzne” 1979, nr 6.
8. Schütz, A., Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy, „Literatura na świecie” 1985, nr 2 (163).
9. Wallis M., Uwagi o symbolach, „Studia Semiotyczne” 1977, tom 7.

## Źródła internetowe:

---

1. Alighieri D., Boska Komedia, przeł. J. Korsak, Warszawa 1860, tekst dostępny na stronie: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf>
2. Bohman J., Rehg W., "Jürgen Habermas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), (ed.) E. Zalta, tekst dostępny na stronie: <https://www.plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/habermas/>.
3. Carpenter G.R.,(ed.), A Translation of Dante's Eleven Letters, Boston and New York 1891, tekst dostępny na stronie: <https://archive.org/details/translationofdan00dant/page/186>.

4. Cervantes M., *Don Kichot z La Manchy*, przeł. W. Zakrzewski, Warszawa 1899, tekst dostępny na stronie: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/don-kichot-z-la-manchy.html>.
5. Heath J., 'Legitimation crisis' in later work of Jürgen Habermas, tekst dostępny na stronie: <https://pdfs.semanticscholar.org/b053/5d2361d54a1067898f28fc22f734fe65959c.pdf>
6. Kaczorowski J., *Przeszłość i przyszłość metodologii badań literackich*, „Tekstualia” 2008, nr 4 (15) tekst jest dostępny na stronie internetowej: [https://tekstualia.pl/files/a37d292c/przeszlosc\\_i\\_przyszlosc\\_metodologii\\_badan\\_literackich-rozmowa\\_z\\_jerzym\\_kaczorowskim.pdf](https://tekstualia.pl/files/a37d292c/przeszlosc_i_przyszlosc_metodologii_badan_literackich-rozmowa_z_jerzym_kaczorowskim.pdf)
7. Korsak J., Wstęp, w: D. Alighieri, *Boska Komedia*, Warszawa 1860, tekst dostępny na stronie: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/boska-komedia-wstep.html>.
8. Mandes S., *Socjologia fenomenologiczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, tom 4, komitet red. Z. Bokszański, red. nauk. K. A. Frieske, Warszawa 2002, tekst: [http://www.academia.edu/11945318/Sociologia\\_fenomenologiczna](http://www.academia.edu/11945318/Sociologia_fenomenologiczna).
9. Overgard S., Zahavi D., *Phenomenological Sociology - The Subjectivity of Everyday Life*, tekst dostępny na stronie: <https://www.cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf>
10. Peter F., *Political Legitimacy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), tekst dostępny na stronie: <https://www.plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/>
11. Plant R., Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis, “*European Journal of Political Research*” 1982, nr 10, tekst dostępny na stronie: [https://www.google.pl/#q=raymond+plant+crisis+legitimation+pdf&\\*>](https://www.google.pl/#q=raymond+plant+crisis+legitimation+pdf&*>)
12. Rauschenbusch W., *Christianizing the Social Order*, New York 1912, tekst dostępny na stronie: <https://www.questia.com/read/53358860/christianizing-the-social-order>

# SUMMARY

## **Social worlds and their legitimations. Symbolism in the literary works of Dante Alighieri**

The dissertation's main goal was to find an answer, through the text analysis of the Dante Alighieri literary works, to the following question: What symbolic language was used in Dante Alighieri's literary works?

This dissertation was placed in the subfield of sociology of knowledge that was developed by Alfred Schütz, who partly applied the Husserlian theory of phenomenology to his own scientific goals. Nowadays, the sociologists P. L. Berger and Thomas Luckmann are considered to be widely recognized as the representants of the sociology of knowledge.

To achieve this goal, there were additional questions to be addressed. They are as follows:

1. What are the dominant social worlds presented in the literary works of Dante Alighieri?
2. How is the process of legitimation being conducted in the social worlds created by Alighieri's characters?
3. What are the origins of the symbolic universes?

The dissertation consists of eight chapters. The first chapter refers to what can best be described as achievements of sociological phenomenology in outlining the reality of the multitude of social worlds which is a common experience of the most individuals.

In this chapter the phenomenon of intersubjectivity (based upon the work of Alfred Schütz's theory) is being explained as the way through subjective intentions and subjective meanings are transmitted. It analyzes the process of an individual becoming part of the meaningful reality that might be shared with other individuals. It also explains how the individuals communicate with their fellow-men within the reality of

the everyday life (*Lebenswelt*). It clarifies how the phenomenon of subjectivity is being transformed into the space of intersubjectivity. This chapter emphasizes also the role of typification of social interaction and refers to the social knowledge as the diversified system.

The second chapter of the dissertation reflects upon the problem of legitimation. It provides the frameworks for the different types of legitimation as the elements of the sociological theory. It underlines the impact of the religious legitimation as the main factor of the legitimation process in the construction of the social world. It also describes the legitimation crisis that is taking place in the modern societies.

The third chapter approaches the problem of symbolism and the diversity of interpretation methods. It also refers to the human production of signs, which do not represent only the verbal and vocal expressions. They manifest themselves in the form of symbols that can be interpreted in different ways. This part of the dissertation explains also the role of symbols in the medieval times of Dante Alighieri.

Then, the fourth chapter describes the theoretical perspective used in the dissertation to accomplish the purpose of the presented topic. This chapter contains the research question (the main question and the additional ones). It refers to the phenomenological sociology, especially in terms of its application to a literary work.

Then, in the fifth chapter I try to portray the life and work of Dante Alighieri as well as the times and circumstances of his lifetime he referred to. All the historical, political and social aspects of the biographical background of the author of the *Divine Comedy* were taken into account.

The sixth chapter deals with the problem of the dominant social worlds in Dante's work and the question of how and where – if at all possible – the boundaries between them might be set. It also refers to some of the social worlds that were categorized, namely: the world of the everyday life, the world of science, the world of dreams and visions (as components of the life-world).

The seventh chapter presents the legitimation process as an act that occurs on several levels of the social reality. It provides the reader – through the text analysis – with the empirical examples of the legitimation practices in Dante Alighieri's works. The criteria for the division provided in this chapter was based upon the categories

introduced by Peter L. Berger and Thomas Luckmann in their book *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*<sup>1</sup>.

In the last, eighth chapter the Dante's symbols were analysed on the basis of the Schütz's theory of analogical apperception. It means the symbols are analysed as objects present in the life-world which can transcend into another dimension.

The conclusion is that the symbols in Dante's literary works can be analysed within the framework of Schütz's theory and that they are located in different social worlds and sub-worlds of the literary works. The aim of the dissertation was to find the the social context of their expression and existence.

---

<sup>1</sup> P. L.Berger, T.Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966.